

A condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña

Juan Luis Ruiz de la Peña foi um dos ilustres representantes da renovação da antropologia teológica na teologia espanhola contemporânea. Segundo M. Gesteira Garza, «trata-se de um dos teólogos espanhóis mais importantes dos últimos trinta anos, tanto pelo rigor intelectual como pela cultura e capacidade de sintetizar os melhores contributos da teologia e da filosofia contemporânea»¹. A mesma opinião é partilhada por B. Sierra de la Calle: «Ruiz de la Peña é [foi] um dos melhores teólogos, dentro de uma jovem geração de estudiosos espanhóis cujas obras ultrapassam fronteiras»². A sua morte prematura privou a ciência teológica de uma das mentes mais lúcidas do actual pensamento espanhol³.

Ruiz de la Peña amadurece como teólogo no decénio de 1960, tempo marcado por uma profunda renovação teológica e pelo «*aggiornamento*» conciliar. A preocupação de diálogo, sincero mas crítico, com as correntes humanistas da cultura contemporânea constitui a tónica dominante na sua reflexão teológica⁴. Discípulo de Juan Alfaro, com quem fez a tese de doutoramento na Pontificia

¹ M. GESTEIRA GARZA, «L'evoluzione della teologia in Spagna dal Vaticano II ai nostri giorni», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 534.

² B. SIERRA DE LA CALLE, recenseando *Crisis y apología de la fe*, Santander, 1995 (obra citada pela sigla CAF): *Estudio Augustiniano* 31 (1996) 139. Cf. Id., na recensão a *La pascua de la creación*, Madrid, 1996 (obra citada pela sigla PC): *Ibidem*, 32 (1997) 562.

³ Ruiz de la Peña faleceu em 27 de Setembro de 1996, na cidade asturiana de Oviedo, aos 59 anos de idade.

⁴ F. LLENIN IGLESIAS, na recensão a *Teología de la creación*, Santander, 1988 (obra citada pela sigla TC): *Studium Ovetense* 17 (1989) 174, caracteriza a teologia de J. L. Ruiz de la Peña como uma «teología en diálogo con el pensamiento contemporáneo. Diálogo crítico más no anatematizante, sino en franca y abierta discusión».

Universidade Gregoriana, o seu pensamento está profundamente marcado pela teologia de Karl Rahner, sobre a qual dedicou alguns dos seus estudos⁵. Partilhando incondicionalmente da necessidade de reinterpretar a fé na actualidade, fazendo do diálogo entre fé e cultura uma das suas principais apostas, a reflexão teológica de J. L. Ruiz de la Peña nem por isso deixou de estar marcada por um profundo sentido de equilíbrio e de moderação. Nele, o necessário esforço criativo jamais se separará de uma constante fidelidade eclesial. Novidade e tradição formam um todo inseparável no seu pensamento. A sua teologia, sem deixar de arriscar a reflectir questões de fronteira, nunca deixará de ser serviço eclesial à inteligência da fé. Também não se trata de uma teologia puramente académica, desligada quer do acontecer eclesial quer das inquietações dos homens de hoje. A vida da Igreja e a cultura contemporânea são em Ruiz de la Peña dois lugares teológicos irrenunciáveis.

No teólogo encontramos reunidos o rigor científico do investigador, a sensibilidade pedagógica do mestre, o sentido pastoral do sacerdote, a inquietação humanista do filósofo. A sua reflexão teológica, sem deixar de ser analítica, é, sobretudo, sintética, pois oferece-nos sempre uma leitura o mais completa possível sobre os assuntos em questão. Fazendo justiça à formação musical do Autor, aspecto secundarizado perante a primazia da tarefa teológica, poder-se-á dizer que a sua reflexão teológica é como que uma sinfonia multifacetada de registos vários.

1. Áreas e temáticas privilegiadas no magistério académico de Ruiz de la Peña

O magistério académico de Ruiz de la Peña levou-o a percorrer todas as áreas e temáticas da antropologia teológica, desde a proto-logia à escatologia. Tal não invalida que não possamos identificar na sua obra algumas áreas e temáticas preferenciais, às quais tenha dedicado particular interesse. Com um não refutável risco de reducionismo, julgamos poder salientar três áreas que foram objecto de maior empenho: a escatologia, a antropologia teológica fundamental

⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, 1997, 10: «En su persona se unieron la hondura pensante de Rahner y la claridad expositiva de Alfaro». Cf. J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, «Formación y andadura teológica del Prof. Juan Luis Ruiz de la Peña», in *Ibidem*, 29-30.

e o diálogo interdisciplinar. Este elenco, sem obedecer a qualquer espécie de hierarquização, pretende, sobretudo, referir particulares opções na reflexão teológica do Autor.

A escatologia constitui, sem sombra de dúvida, a área privilegiada. É, precisamente, nesta área da antropologia teológica que encontramos uma reflexão mais aprofundada aliada à procura de novas soluções para questões em aberto, concretamente a questão da alma separada num estado intermédio. O interesse escatológico está presente, aliás, ao longo de toda a produção teológica do Autor: é já bem explícito, ainda que não exclusivo, na sua tese de doutoramento, *El hombre y su muerte*, publicada em 1971; e é sobre escatologia a obra que o Autor tinha em mãos antes de falecer, publicada postumamente com o título *La pascua de la creación*⁶, ainda no ano de 1996. Ruiz de la Peña pertence, por direito próprio, a um grupo de teólogos que deram um contributo decisivo à renovação da escatologia. A sua reflexão escatológica está marcada pela centralidade do evento pascal, o *éschaton* já presente na história mas ainda não consumado. Mas a par da centralidade cristológica encontramos também a preocupação em reflectir as questões escatológicas a partir de uma antropologia unitária. Recorde-se que este era o défice da escatologia tradicional, ao sustentar a situação de alma separada num estado intermédio entre a morte e a ressurreição, aspecto que a renovação dos estudos escatológicos procura superar⁷. A preo-

⁶ Além das duas edições de *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid, 1975; Santander, 1986³ (citadas respectivamente pelas siglas OD, 1975; OD, 1986), cf. também *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid, 1980 (obra citada pela sigla US). A estes títulos maiores podemos acrescentar outros menores: «En torno al concepto de escatología», *Burgense* 15 (1974) 467-493; «El elemento de proyección y la fe en el cielo», *Concilium* 143 (1979) 370-379; «Futurologías seculares y escatología cristiana», *Studium Ovetense* 7-8 (1978-1979) 187-202; «Résurrección ou réincarnation?», *Communio. Revue Catholique Internationale (Paris)* 5 (1980) 38-47; «Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», in AA.VV., *El Credo de los cristianos*, Madrid, 1982, 162-171; «Creo en la vida eterna», in AA.VV., *El Credo. Reflexiones sobre la fórmula de la fe del pueblo cristiano*, Madrid, 1982, 135-171; «La escatología neomarxista», in AA.VV., *Tiene sentido la historia de la humanidad?*, Madrid, 1986, 97-116; «Lo propio y irrenunciable de la esperanza cristiana», *Sal Terrae* 75 (1987) 793-806; «Vida eterna», in X. PIKAZA - N. SILANES (ed.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, 1992, 1459-1464; «La venida del Señor, pascua de la creación», in P. DIÉZESCANO - A. VILAPLANA MOLINA (ed.), *Jesucristo, ayer y hoy*, Salamanca, 1995, 149-162.

⁷ PC, 278: «El problema del estado intermedio ha interesado a la teología contemporánea porque lo que ahí se juega, en última instancia, es el grado de convicción y coherencia con que la antropología cristiana sostiene la identidad del hombre como unidad sustancial de espíritu y materia». Cf. OD, 1986, 358.

cupação em afirmar a unidade psicossomática do homem atravessa, pois, toda a reflexão escatológica de Ruiz de la Peña.

Outra área privilegiada foi a antropologia teológica fundamental. Assume aqui particular relevo a preocupação em fundamentar o valor único e irrenunciável da pessoa. Fá-lo, antes de mais, recorrendo a uma compreensão unitária de homem enquanto unidade psicossomática. É a partir desta que o Autor recusa tanto os reductionismos monistas como os dualistas, quer do passado quer, sobretudo, do presente. A pessoa não é redutível ao biológico, ao físico-químico, ao material, como defendem certas concepções antropológicas ligadas ao estruturalismo, à etobiologia, ao fisicalismo ou ao existencialismo marxista; como também não é um espírito que se serve do corpo, qual instrumento transmutável e substituível, como propõem algumas correntes contemporâneas no âmbito das neurociências e da cibernética, reciclando velhos e obsoletos dualismos⁸. O valor único e irrepetível da pessoa radica na sua capacidade de transcender o puramente biológico, pessoalizando-o. Nesse sentido o Autor recupera, tranquilamente, o conceito de alma, de modo a afirmar o que no homem late de mais irrecusavelmente humano⁹. Todavia o argumento decisivo da afirmação do valor da pessoa é de natureza teologal; radica na sua condição dialógica de ser imagem de Deus. «Só a relação ao Absoluto absoluto de Deus pode fazer da criatura contingente que o homem é, um absoluto relativo»¹⁰.

Estritamente ligada à afirmação do valor da pessoa, situa-se o diálogo interdisciplinar desenvolvido por Ruiz de la Peña. Este é orientado, antes de mais, por uma clara preocupação humanista, resgatando, assim, a teologia do seu habitual isolamento epistemológico. Deste modo o Autor dá provas de possuir uma consolidada

⁸ Aspectos particularmente desenvolvidos em *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983, 17-19 (obra citada pela sigla NA), e em *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 114-128 (obra citada pela sigla ID). A estes dois títulos poderíamos acrescentar ainda «La antropología y la tentación biológica», *Communio. Revista Católica Internacional (Madrid)* 6 (1984) 508-518; «Homo cyberneticus? Antropología e inteligencia artificial», in J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1994, 79-112; «Mente-cerebro: notas para um diálogo», *Salmanticensis* 42 (1995) 416-428; «Sobre el problema mente-cerebro», *Diálogo Filosófico* 12 (1996) 33-42.

⁹ Cf. «"Psyché". El retorno de un concepto exiliado», *Salmanticensis* 29 (1982) 199.

¹⁰ ID, 179.

informação sobre as questões científicas em debate¹¹. Refira-se, como exemplo desta familiaridade, o problema mente-cérebro. Este corajoso diálogo com os diversos campos do saber contemporâneo constituiu uma das marcas de maior originalidade do pensamento de Ruiz de la Peña. O Autor, partindo do pressuposto de que a fé não se opõe à ciência, rejeita sim a redução da ciência ao «cientismo», à não admissão de outros níveis de realidade além da material¹².

O debate crítico entre a teologia e as ciências é desenvolvido, particularmente, no âmbito da teologia da criação, naquilo que se relaciona com os modelos físicos de compreensão do universo¹³ e no âmbito da antropologia teológica fundamental, naquilo que se refere às propostas antropológicas reducionistas dos monismos biologista e fisicalista e do estruturalismo¹⁴. Ruiz de la Peña parte, metodologicamente, da demonstração de que tais posturas não esgotam o actual debate científico; existem também outras que, pelo contrário, admitem níveis diversificados de realidade, não redutíveis ao puramente material como é o caso da mente, defendidos tanto pelo emergentismo como pelo pluralismo interaccionista¹⁵. É com estas últimas propostas que o Autor se propõe dialogar, recorrendo à intuição tomista da radical unidade antropológica psicossomática¹⁶. O diálogo tem lugar em terreno filosófico, nesse mesmo onde se decide a ontologia prévia das diversas posturas científicas. A filosofia serve, assim, de mediação no diálogo entre a teologia e as ciências: o teólogo e o cientista hão-de ter em conta de que ambos ganharão se se servirem, no seu diálogo, da mediação do *lógos* filosófico¹⁷.

Além das áreas preferenciais da reflexão antropológico-teológica de Ruiz de la Peña, podemos ainda identificar algumas temáticas mais relevantes. Referimos quatro que, embora nos pareçam as mais significativas, não são exclusivas: a morte, a parusia, a constituição antropológica da pessoa, a liberdade. A temática da

¹¹ Cf. J. M. HEVIA ÁLVAREZ, «Juan Luis Ruiz de la Peña un teólogo ante las ciencias», in O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *Coram Deo*, 43-64; E. BRITO, recenseando *ID: Revue Théologique de Louvain* 23 (1992) 90-91; J. M. MIGUEL GONZÁLEZ, recenseando *CAF: Salmanticensis* 43 (1996) 152.

¹² Cf. *CAF*, 140.

¹³ Cf. *TC*, 219-248.

¹⁴ Cf. *CAF*, 156-209.

¹⁵ Cf. *ID*, 114-128.

¹⁶ Cf. *NA*, 219-232; *ID*, 129-151.

¹⁷ Cf. *CAF*, 154.

morte constitui uma das primeiras problemáticas estudadas pelo Autor, como se pode constatar na sua tese de doutoramento, *El hombre y su muerte*¹⁸. É um tema desenvolvido tanto a partir de um ponto de vista puramente antropológico como também nas suas implicações escatológicas¹⁹.

A parusia, por seu lado, constitui o evento integrador de toda a reflexão escatológica de Ruiz de la Peña. A partir de tal evento, a consumação da inteira criação na plenitude de Cristo glorioso, se compreendem tanto os aspectos antropológicos como os cósmicos da escatologia. Ressurreição e nova criação são dimensões complementares do único evento que é a páscoa de Cristo, alargada a todo o cosmos, a ressurreição de toda a realidade²⁰. A parusia permite harmonizar criação e escatologia, pois o princípio destina-se ao fim e é este que interpreta o sentido da inteira história.

A condição corpórea da pessoa não só é temática recorrente, como pode ser também o tema integrador das diversas áreas da antropologia teológica. Esta temática constitui mesmo uma das principais preocupações que acompanham o Autor ao longo da sua investigação teológica²¹. Por isso actualiza e reinterpreta a unidade

¹⁸ *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos, 1971 (obra citada pela sigla HSM).

¹⁹ Além da obra de fundo já referida, HSM, Ruiz de la Peña dedicou ao tema outras publicações mais pontuais: «La muerte en la antropología de Karl Rahner», *Revista Española de Teología* 34 (1971) 189-212; 335-360; «Sobre el misterio de la muerte», *Misión Abierta* 69 (1972) 528-534; «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en Karl Rahner», in A. VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, 1975, 545-564; «Perspectiva cristiana de la muerte», *Iglesia Viva* 61 (1976) 137-151; «Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a E. Bloch», *Burgense* 18 (1977) 675-686; «Muerte e increencia. Inventario de actitudes y ensayo de comprensión teológica», *Sal Terrae* 65 (1977) 675-686; «Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo», in AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Madrid, 1978, 212-219; *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca, 1978; *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Madrid, 1984; «Muerte, donde esta tu victoria?», *Homilética* 2 (1990) 199-202. Os aspectos escatológicos da morte são particularmente desenvolvidos nas obras OD, 1986, 275-305, e em PC, 247-278.

²⁰ Cf. PC, 132-149. Esta ideia de consumação de toda a realidade (da sociabilidade, da mundaneidade e da corporeidade), a acontecer na parusia, está já presente em «La esperanza cristiana respuesta al problema del sentido de la vida», *Sal Terrae* 66 (1978) 770-773; «El elemento de proyección y la fe en el cielo», 373; «Futurologías seculares y escatología cristiana», *Studium Ovetense* 7-8 (1978) 201-202; US, 133-154; OD, 1986, 224-250; «La venida del Señor, pascua de la creación», in AA.VV., *Jesucristo, ayer y hoy*, Salamanca, 1995, 158-162.

²¹ Várias são as publicações do Autor sobre a temática, já presente em HSM, 366-393; continua em «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución.

psicossomática que o homem é recuperando o conceito de alma, perante as ameaças quer dos monismos quer dos dualismos contemporâneos²². Como também a dificuldade de uma teologia tradicional da alma separada num estado intermédio, que denuncia a incoerência com a afirmação do valor da corporeidade, leva Ruiz de la Peña a situar-se entre aqueles teólogos que contribuíram para a renovação da escatologia, a partir de uma preocupação antropológica unitária²³.

Por fim a temática sobre a liberdade, o que não significa a menos importante. Pelo contrário, é na defesa do valor da pessoa enquanto liberdade, suporte de toda a responsabilidade ética, que o Autor trava uma forte crítica ao reducionismo dos monismos materialistas²⁴. A liberdade, juntamente com a consciência, é o que revela a irredutibilidade da pessoa ao determinismo biológico, a sua transcendência face ao puramente material. É também no desenvolvimento do tema da liberdade que o Autor coloca a questão de Deus, enquanto fundamento legitimador da própria liberdade e da responsabilidade humanas²⁵.

Reflexiones sobre los datos biblicos del problema», *Revista Española de Teología* 33 (1973) 293-338; «“Psyché”...», 171-202; «La antropología y la tentación biologista», *Communio. Revista Catolica Internacional (Madrid)* 6 (1984) 508-518; «Antropología cristiana», *Estudios Eclesiásticos* 22 (1988) 413-426; «Sobre el alma: Introducción, cuatro tesis y epílogo», *Ibidem* 64 (1989) 377-399; «A propósito del cuerpo humano: notas para un debate», *Salmanticensis* 37 (1990) 65-73; «“El hombre es uno en cuerpo y alma”». La versión zubiriana del aserto conciliar», *Studium Ovetense* 22 (1994) 353-356; «De nuevo: sobre la dialéctica mente-cerebro», *Salmanticensis* 42 (1995) 416-428; «Sobre el problema mente-cerebro», *Diálogo Filosófico* 12 (1996) 33-42; «Alma», in C. DIAZ (ed.), *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*, Madrid, 1997, 204-208.

²² Cf. NA, 219-232; «Mental, cervaux, machines», *Communio. Revue Catholique International (Paris)* 12 (1987) 60-76; «“Homo cyberneticus”? Antropología e inteligencia artificial», in J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1994, 79-112; ID, 129-249.

²³ Cf. OD, 1975, 347-398, e OD, 1986, 323-359; US, 100-104; PC, 276-278.

²⁴ Preocupação difusa pela obra de Ruiz de la Peña mas particularmente presente em «La antropología y la tentación biologista», *Communio. Revista Catolica Internacional (Madrid)*, 508-518. Cf. ainda ID, 178-203; «Sobre el contencioso hombre-Dios y sus secuelas éticas», in A. GALINO GARCÍA (ed.), *La pregunta por la etica*, Madrid, 1993, 19-39; «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética, de la mano de la “Veritatis Splendor”», *Salmanticensis* 41 (1994) 37-65; CAF, cap. V., «El desafío ético», 210-237; «Naturaleza, libertad y sentido», *Igreja e Missão* 1 (1995) 167-179.

²⁵ Cf. ID, 177-178. Semelhante preocupação também partilhada por A. GESCHÉ, *L’homme*, Paris, 1993; ID., «L’identité de l’homme devant Dieu», *Revue Théologique de Louvain* 29 (1998) 3-28.

2. Pressupostos hermenêuticos

A tarefa hermenêutica da teologia, e em particular da teologia sistemática, constrói-se na dialéctica entre tradição e actualização, entre herança recebida e cultura do tempo presente, na busca fecunda de uma maior inteligência da fé. A hermenêutica teológica está positivamente condicionada pela mentalidade do tempo do teólogo, pelas categorias mentais dominantes, pelos estados de consciência colectivos, que desafiam novas respostas²⁶. Do mesmo modo a tarefa teológica de Ruiz de la Peña não se constrói à margem das aquisições hermenêuticas e metodológicas no campo da antropologia teológica actual.

Do ponto de vista metodológico e hermenêutico, a renovação da antropologia teológica no pós-Concílio está marcada por dois aspectos: a centralidade cristológica das temáticas²⁷ e uma preocupação antropológica. Consequência do primeiro aspecto tem sido a procura de uma sistematização das matérias de forma mais unitária, superando, assim, a tradicional fragmentação²⁸. A par deste esforço de centralização cristológica e de unidade sistemática dos materiais, verifica-se também a preocupação hermenêutica em traduzir e actualizar as temáticas antropológicas nas categorias próprias da cultura contemporânea. A linguagem teológica não só se torna mais existencialista e personalista, como também a própria metodologia da reflexão teológica parte do concreto da existência humana. O problema de Deus é visto enquanto situado no problema do próprio homem²⁹. Este, na sua historicidade, é o lugar teológico prévio e fundante de todo o discurso antropológico, na medida em

²⁶ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, 2001, 48.

²⁷ A centralidade cristológica é a nota dominante dos teólogos M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropologia teológica*, Salamanca, 1996⁶; K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales sobre antropologia e protologia en el marco de la teología», in J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, II/I, Madrid, 1969, 341-353; W. PANNENBERG, «Fundamento cristológico de uma antropologia cristiana», *Concilium* 86 (1973) 398-417; H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln, 1961, 44. Para um breve resumo da problemática cf. M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», in C. GRECO (ed.), *Cristologia e antropologia*, Roma, 1994, 42-43.

²⁸ Cf. G. COLOMBO, «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II», *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 25-29; L. SERENTHÀ, «Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica», *Teologia* 2 (1976) 150-183.

²⁹ Cf. J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Bréscia, 1991, 23. Pioneiro desta viragem antropológica da teologia foi K. RAHNER, com o seu conceito

que é sempre o destinatário da revelação divina. Se é certo que a teologia não pode afundar-se na antropologia, não pode deixar de continuar a ser também um discurso de Deus sobre o homem. É neste sentido que podemos dizer que a teologia é sempre antropocêntrica³⁰. A centralidade cristológica e a viragem antropológica constituem, pois, os dois aspectos determinantes da renovação da antropologia teológica. Além destes aspectos irrenunciáveis na reflexão teológica actual, referimos, seguidamente, os pressupostos, tanto filosóficos como teológicos, de que parte o Autor no desenvolvimento da sua hermenêutica teológica. Não ignoramos, contudo, que esta mesma grelha de leitura constitui ela própria uma opção hermenêutica do investigador que, assim, interroga o texto do Autor.

2.1. *Pressupostos filosóficos*

Ruiz de la Peña constrói o seu desenvolvimento teológico a partir de dois pressupostos antropológico-filosóficos: o homem enquanto natureza e enquanto pessoa. Enquanto natureza, o homem é uma unidade psicossomática; enquanto pessoa, o homem é portador de uma singularidade única e irrepetível. Estes dois conceitos respondem àquelas duas questões, «o que é o homem?» e «quem é o homem?». Na sua complementaridade e reciprocidade, afirmam a totalidade da realidade humana: «O homem, de facto, não se limita a ser algo; é alguém. Não só tem uma natureza, como é também pessoa, sujeito que dispõe da sua natureza»³¹. Enquanto natureza, o ser humano é uma unidade de dois princípios de ser, união substancial de corpo e alma. Na compreensão do homem enquanto natureza psicossomática verifica-se uma evolução no pen-

de «antropologia transcendental», a abertura do homem à autocomunicação de Deus: cf. «Théologie et anthropologie», in *Écrits théologiques*, XI, Paris, 1970, 192. Cf. ainda F. ELIZONDO, «Antropología», in C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 48-55.

³⁰ Cf. A. GESCHÉ, *L'homme*, Paris, 1993, 31-33; G. COLZANI, *Antropologia teológica*, 29; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropologia teológica*, 18-19; J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Turim, 1968; K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología...», 454-468. Refira-se ainda as posições críticas de W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, 1978², 57-63, e de H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, Milão, 1986, 442, salientando a alteridade entre a cristologia e a antropologia. Na mesma linha situa-se o documento da COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», *Civiltà Cattolica* 3181 (1983) 50-65.

³¹ *ID*, 153.

samento do Autor. Partindo, embora, da tese aristotélico-tomista da alma enquanto forma substancial do corpo³², posteriormente Ruiz de la Peña distanciar-se-á desta concepção para se aproximar do pensamento de X. Zubiri, que propõe uma simultaneidade dos dois princípios ontológicos, e das teses do emergentismo pluralista³³.

A unidade antropológica alma-corpo foi um dos poucos dados filosóficos referendados pelo Magistério da Igreja, o que a torna referência incontornável na reflexão teológica³⁴. Tal não dispensa o nosso Autor de procurar redefinir o conceito de alma no contexto da antropologia cristã, sem que tal possa significar qualquer cedência quer ao monismo espiritualista quer ao dualismo. E porque, segundo o Autor, «a fé cristã não exige uma ontologia precisa e rigorosa de alma», «a afirmação da sua existência é de índole mais axiológica ou dialógico-soteriológica do que ontológica»³⁵.

Na afirmação da unidade psicossomática do ser humano, por parte de Ruiz de la Peña, assume particular relevo a afirmação conciliar: «O homem é uno em corpo e alma» (GS 14)³⁶. Segundo o

³² Cf. HSM, 366; «Visión cristiana del hombre: unidad psicossomática y ser personal», *Studium Ovetense* 63 (1975) 303-304.

³³ Cf. «Antropología cristiana», *Estudios Trinitarios* 22 (1988) 420.

³⁴ A unidade antropológica alma-corpo é recurso utilizado pelo Concílio de Calcedónia (451) para afirmar a humanidade de Cristo, «composto de alma racional e de corpo» (DS 301). O IV Concílio de Latrão (1215) recorre ao binómio tanto num uso antropológico como cristológico. Afirma, por um lado, que o homem é «*ex spiritu et corpore constitutum*» (DS 800) e, por outro, que Cristo é «*ex anima rationali et humana carne compositus*» (DS 801). Num e noutro caso se afirma o facto da união alma-corpo (*spiritus/corpus-anima/humana caro*) sem se apresentar qualquer explicação da mesma. Será o Concílio de Viena (1311), um século depois, a introduzir a novidade da explicação tomista do binómio alma-corpo. Este Concílio condena quem afirma que «a substância da alma racional não é verdadeira e por si a forma do corpo» («*substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma*»: DS 902). Também o V Concílio de Latrão (1513), reafirmando a tese de Viena, proclama a imortalidade da alma («*verum et immortalis*»: DS 1441). Contemporaneamente, a unidade alma-corpo é, de novo, afirmada pelo Magistério no Concílio Vaticano II: «*Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem conditionem elementa munda materialia in se colligit*» (GS 14). Cf. F. P. FIORENZA - J. B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», in J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid, 1977², 486-546; L. F. LADARIA, «L'homme crée à l'image de Dieu», in B. SESBOÛE (ed.), *Histoire des dogmes*, II, Paris, 1995, 114-115; 140-145; *ID*, 110-113.

³⁵ «Antropologia cristiana», 419.

³⁶ O Concílio Vaticano II introduz, na reflexão do Magistério, a unidade fenomenológica do homem concreto em sua condição corpórea como referência primeira, acolhendo e traduzindo em linguagem filosófica a compreensão bíblica. A «condição corporal» é valorizada porque faz parte da condição de ser criado por

Autor, esta fórmula representa um momento significativo na evolução da compreensão do Magistério acerca da unidade antropológica. «Há, portanto, uma cada vez mais nítida formulação da unidade, em virtude da qual se passa de “o homem tem alma e corpo” [Latrão IV]) a “o homem é uno em corpo e alma” [Vat. II]. A proposição de Viena [“*anima forma corporis*”] revela-se, pois, retrospectivamente, como fórmula de transição»³⁷. A fórmula conciliar, por ser ponto de chegada na evolução do Magistério eclesial, oferece a Ruiz de la Peña um critério hermenêutico e metodológico na compreensão da unidade psicossomática. O ponto de partida passa a ser a experiência concreta, fenomenológica, que o ser humano faz de si próprio. No concreto da experiência humana não há dualidade, mas sim unidade psicossomática originária³⁸. A dualidade, não o dualismo, situa-se a nível metafísico; é um momento posterior e secundário na compreensão do homem, a que só se chega por via da análise. A fenomenologia é o ponto de partida mas não enclausura a antropologia nos limites espacio-temporais, porque no homem existe uma transcendência que o leva a viver numa permanente procura de auto-superação. A metafísica completa a fenomenologia. Ruiz de la Peña acolhe, pois, o contributo da fenomenologia mas não rejeita a metafísica, ainda que a coloque como ponto de chegada e ao serviço de uma compreensão relacional do ser humano³⁹.

Deus, não sendo lícito ao homem «desprezar a vida corporal». Sem, por um lado, ceder ao dualismo, o Concílio, por outro, trava toda e qualquer exaltação da corporeidade, pois «ferido pelo pecado, o homem experimenta a rebelião do corpo» (GS 14). Este prudente equilíbrio constitui um permanente critério para uma serena antropologia teológica da corporeidade. Cf. A. MARRANZINI, «Alma y cuerpo», in L. PACOMIO - L. SERENTHÀ (ed.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, I-II, Salamanca, 1985, 235--354; L. RENNA, «La svolta antropologica della *Gaudium et Spes*», *Carmelus* 25 (1978) 217-250 e o próprio J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «“El hombre es uno en cuerpo y alma”...» 356-357.

³⁷ *ID.*, 129.

³⁸ Cf. *OD*, 1986, 205.

³⁹ Não ignoramos o fecundo debate que, na actual filosofia francesa, se trava no âmbito da relação entre fenomenologia e metafísica, ou, por outras palavras, sobre a abertura teológica da fenomenologia: cf. D. JANICAUD (ed.), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1991; M. HENRY - J.-L. MARION - J. F. COURTINE - J. L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et théologie*, Paris, 1992. Esta problemática não deixará de ter necessariamente as suas consequências teológicas, embora estejamos ainda numa fase muito inicial: cf. J.-L. MARION, «Métaphysique et phénoménologie», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 94/3 (1993) 189-206; E. GABELLIERI, «De la métaphysique à la phénoménologie: une “relève”?», *Revue Philosophique de Louvain* 94 (1996) 625-645.

Mas o homem não é apenas natureza, unidade substancial de espírito e matéria; é também pessoa, sujeito que dispõe da sua própria natureza. Explicita Ruiz de la Peña que «a raiz ôntica da personalidade humana é a índole espiritual do seu princípio informante [a alma], aberto constitutivamente à transcendência»⁴⁰. O que caracteriza o ser pessoa é a capacidade de relação, simultaneamente transcendental (relação com Deus) e imanente, relação com os outros e com o mundo. A pessoa, enquanto ser-em-relação, não se opõe à sua natureza. Pelo contrário, «esta tripla relação dialógica flui da unidade subsistente espírito-matéria e completa-a, actuando progressivamente as suas possibilidades pessoais»⁴¹. A pessoa actua sobre a própria natureza, pessoalizando-a; esta actuação é tarefa a desenvolver ao longo de toda a existência, sem que jamais se verifique uma plena integração da natureza na pessoa. A capacidade relacional do ser pessoa introduz na natureza humana um dinamismo ontológico, marcado pela temporalidade, pela sociabilidade e pela mundaneidade. A condição corpórea aparece aqui como expressão e actualização da dialéctica natureza-pessoa, marcada pela dinâmica relacional. Toda a relação, com Deus, com os outros e com o mundo, acontece pela mediação da corporeidade, na qual e pela qual tem lugar todo o encontro com o «outro»⁴². É, pois, através da sua corporeidade que se torna possível o desenvolvimento dinâmico da pessoa.

2.2. *Pressupostos teológicos*

Aquilo que, em termos filosóficos, constitui os pressupostos antropológicos do ser humano (natureza psicossomática e pessoa) é traduzido por Ruiz de la Peña, em termos teológicos, pelo conceito bíblico de «imagem de Deus». Este conceito expressa a relação constitutiva do homem com Deus, a índole teologal da sua estrutura dialógica. Com este sentido foi utilizado pela patrística, equivalendo

⁴⁰ HSM, 366. Para fundar a índole espiritual da pessoa, Ruiz de la Peña parte, de imediato, de uma compreensão teológico-relacional. Neste aspecto o teólogo assume-se, desde logo, com toda a clareza. Refira-se, contudo, que uma compreensão dialógico-espiritual do ser pessoa não exige, de imediato, uma fundamentação teológica; é suficiente o recurso a uma ontologia do dom: cf. C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, 57.

⁴¹ HSM, 367.

⁴² Cf. DD, 186-187.

àquilo que o termo pessoa contemporaneamente significa em termos teológicos. A categoria pessoa expressa a irredutibilidade ao infra-humano e traduz adequadamente o conceito bíblico de imagem de Deus⁴³. A teologia hodierna liga os dois conceitos, apresentando, assim, a relação com Deus (o ser imagem divina) como constitutiva e determinante do ser relacional do homem. Nesta perspectiva situa-se também Ruiz de la Peña. Na sua reflexão teológica, «imagem de Deus» apresenta-se como um conceito chave, interpretativo e integrador de toda a antropologia teológica:

O homem – pessoa singular e comunidade humana – realiza este destino icónico, deiforme, ao longo de uma sequência cujos marcos, segundo a Bíblia, são: a imagem formada (doutrina da criação), a imagem deformada (doutrina do pecado), a imagem reformada (doutrina da justificação e da graça), a imagem consumada (eschatologia)⁴⁴.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* constitui, para o nosso Autor, a referência principal na identificação da dialéctica natureza-pessoa com o conceito bíblico de «imagem de Deus». Aí se balizam os critérios de uma reflexão antropológico-teológica sobre o ser humano. «Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade». Mas a salvação da pessoa implica toda a sua natureza: «O homem na sua unidade e integridade, corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade» (GS 3). A natureza do homem descreve-se em GS 14: «O homem uno em corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material». Para iluminar o mistério do homem, o Concílio recorre, como ponto de partida, à definição bíblica do homem «imagem de Deus» (GS 12) e, como ponto de chegada, ao mistério do Verbo encarnado, «imagem do Deus invisível» (Col 1,15): «O mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22). O Concílio compreende, assim, o ser humano numa dupla referência, a Deus e ao mundo. Pela sua «natureza corporal», o homem está inserido no mundano e pela sua «interioridade» está aberto à «transcendência»⁴⁵. Natureza psicossomática e pessoa (ser-em-relação) são dimensões complementares da mesma e única realidade humana. A primeira é a con-

⁴³ Cf. *ID*, 153.

⁴⁴ *DD*, 19.

⁴⁵ Cf. *ID*, 184-187;113.

dição de possibilidade, o fundamento ontológico, da segunda. Como já afirmámos, a concepção relacional de pessoa que Ruiz de la Peña nos apresenta arranca, originariamente, de um fundamento teológico: o homem «não chega a captar-se na sua singularidade pessoal se se passa por cima do encontro com Aquele que é o seu referente primeiro; de tal encontro surge o ser-propriadamente-humano»⁴⁶. A pessoalidade da criatura humana é dom que acontece na relação com Deus.

A centralidade cristológica é um outro pressuposto teológico na antropologia teológica de Ruiz de la Peña. Como afirma, «o que o homem é explica-se na realidade concreta de Cristo, que, sendo “imagem de Deus”, é também “o homem perfeito”, não já em sentido moral mas sim em sentido ontológico»⁴⁷. É na Encarnação de Cristo e sua consequente ressurreição, enquanto consumação da mesma, que se revela, em definitivo, o mistério do homem. Daí que a Encarnação não pode deixar de entrar na definição teológica do ser humano⁴⁸. Mas a cristologia não se apresenta apenas como a consumação da antropologia; é também o seu fundamento. Por isso qualquer reflexão antropológica sobre as condições de possibilidade da relação do homem com Deus não poderá esquecer que o próprio Cristo é Aquele que preside à inteira criação⁴⁹. O desígnio originário de Deus, a divinização do homem em Cristo, afirma-se desde a criação. Por isso, «o acontecimento-Cristo (...) constitui a revelação do desígnio misterioso com que Deus criou o homem»⁵⁰. A protologia, cristologicamente fundada, é, pois, o início da antropologia, que terá no evento-Cristo a sua consumação. A centralidade cristológica da antropologia permite a Ruiz de la Peña afirmar ainda dois aspectos, consequências deste, a índole escatológica da salvação e a prioridade desta sobre o próprio pecado. Apesar da interligação destes aspectos com a cristologia, preferimos, contudo, destacá-los.

Como também já referimos, a escatologia foi a área da antropologia teológica onde Ruiz de la Peña se revelou não só mais fecundo como também mais profundo. A índole escatológica de toda a história da salvação constitui um dos pressupostos teológicos

⁴⁶ *ID*, 153. Cf. *Ibidem*, 177.

⁴⁷ *ID*, 186.

⁴⁸ Cf. *ID*, 83.

⁴⁹ Cf. *TC*, 78.

⁵⁰ *DD*, 20.

presentes em toda a sua reflexão teológica. A escatologia não diz respeito apenas às realidades últimas; é também um dinamismo de plenitude que atravessa o inteiro cosmos desde as suas origens. O princípio anuncia já o fim, porque Aquele que está no princípio é o mesmo que finaliza a inteira criação, Cristo - o *éschaton*, «o Alfa e o Ômega» (Ap 1,8). À luz do acontecimento-Cristo, a protologia torna-se escatologia em gérmen. «Cristo, como mediador da nova e eterna aliança, é o centro sustentador e finalizador de toda a criação, da humanidade e da sua história»⁵¹. Mas embora o destino escatológico-crístico esteja presente em gérmen na criação desde as suas origens, o mesmo implanta-se como realidade constitutiva do mundo e da história a partir do acontecimento-Cristo (sua encarnação e sua páscoa), maturando-os a partir de dentro⁵². Por isso, a parusia, enquanto consumação escatológica do mundo e da humanidade em Cristo, é a páscoa da inteira criação, a cristificação do inteiro cosmos, a ida do mundo e dos homens à forma de existência gloriosa de Cristo ressuscitado⁵³. O futuro escatológico abarca toda a realidade; humanidade e mundo estão solidários do mesmo destino crístico. Ou, como afirma Ruiz de la Peña de forma lapidar, «cosmologia e antropologia encontram na cristologia a sua última síntese»⁵⁴. Mais precisamente na escatologia, enquanto consumação crística de uma e de outra.

A concluir este apartado dedicado aos pressupostos teológicos de Juan Luis Ruiz de la Peña, falta-nos referir a prioridade da salvação sobre o pecado, aspecto já atrás mencionado. O Autor comunga de uma visão integral da história da salvação, cujo início é a própria criação e que se consumará na parusia. A criação é já acontecimento de salvação, e a encarnação tem lugar para cumprir o obscuramente prometido nas origens⁵⁵. É no arco da prioridade da gratuidade salvífica que Ruiz de la Peña situa a realidade do pecado, enquanto aspecto alienante e obscuro da condição humana e que torna ainda mais gratuito o dom da salvação. O Autor rejeita uma concepção soteriológica que divide a história da salvação em duas diferentes economias, uma antes do pecado e outra depois do pecado. Pelo contrário, defende que há «uma única economia de

⁵¹ TC, 87.

⁵² Cf. PC, 118.

⁵³ Cf. PC, 131.

⁵⁴ PC, 184:.

⁵⁵ Cf. DD, 162.

salvação e uma única graça, aquela pela qual Deus quis desde sempre enriquecer a humanidade, recapitulada e divinizada em seu Filho»⁵⁶. Ora tal significa a prioridade do amor gratuito de Deus sobre o pecado do homem. Antes mesmo do pecado ter tido origem na história, esta está marcada pela ainda mais originária oferta da vida divina, que diviniza o homem humanizando-o. Sublinhe-se a positividade desta visão integradora da soteriologia, compreendida como desígnio divino de divinização-filiação e não apenas como sanção do pecado⁵⁷.

Estes quatro pressupostos teológicos (a índole teologal do homem enquanto imagem de Deus, a centralidade cristológica da antropologia, a índole escatológica da salvação e a sua prioridade sobre o pecado) oferecem-nos a contextualização da reflexão antropológico-teológica de Ruiz de la Peña. Constituem pilares onde a mesma assenta. Porém, não se trata de compartimentos estanques. Verificámos como os aspectos escatológico e soteriológico são apenas pontualizações da dimensão cristocêntrica da antropologia. Como também o tema «imagem de Deus» se relaciona com a prioridade da salvação sobre o pecado. Ambos podem constituir a chave de interpretação de toda a antropologia teológica.

3. O problema da corporeidade na antropologia teológica contemporânea

Contemporaneamente, a sociedade e a cultura ocidentais regressam ao corpo, depois de o terem renegado ou esquecido. Tem sido também gigantesco o esforço da teologia contemporânea em revalorizar a corporeidade, superando, assim, a tradicional suspeita em relação ao corpo⁵⁸. Digamos que a mesma é exterior à própria

⁵⁶ DD, 163.

⁵⁷ A mesma posição é defendida por J. BUR, *Le péché originel. Ce que l'Église a vraiment dit*, Paris, 1988, 91; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, 1993, 42; W. SEIBEL, «El hombre, imagen de Dios. Su estado original», in J. FEINER - M. LÖRHER (ed.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid, 1977², 642; B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, Paris, 1988, 58.

⁵⁸ Cf. «Antropología cristiana», 417-418. Os artigos sobre a temática são abundantes: G. CAPPELLI, «Cuerpo/corporeidad», in L. PACOMIO (ed.), *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella, 1995², 220-221; M.-D. GASNIER, «Trouver un corps. Éléments pour une pensée chrétienne du corps», in J.-C. GODDARD - M. LABRUNE (ed.), *Le corps*, Paris, 1992, 71-90; J.-Y. LACOSTE, «Âme-coeur-corps», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, 1998, 24-33; S. MAGGIOLINI, «Corpo», in E. ANCILLI

tradição judaico-cristã, segundo a qual a situação de encarnação faz parte da condição criatural do homem, querida por Deus e na qual revela o seu desígnio salvífico: «Toda a carne verá a salvação de Deus» (Lc 3,6). Seria, todavia, errado afirmar que o cristianismo veiculou, ao longo da sua história, uma permanente rejeição da condição corpórea. A realidade foi bem mais matizada. Houve momentos marcadamente dualizantes (Orígenes) e outros profundamente unitários (S. Ireneu de Leão e S. Tomás). Porém a progressiva identificação da pessoa-imagem de Deus com a sua alma racional, que no ocidente latino se consuma com Santo Agostinho, viria a contribuir decisivamente para uma não suficiente valorização do corpo⁵⁹. A tal não foi estranho o acolhimento de ideias platónicas, próximas do maniqueísmo, que acabaram por influenciar não só a explicitação da fé como também a própria existência crente.

Em reacção a um acentuado dualismo presente na escolástica medieval, reage S. Tomás propondo uma concepção de homem como unidade substancial de alma e corpo. A alma não perde a sua primazia em relação ao corpo, pois é a sua forma. A afirmação de uma dualidade de princípios ontológicos, alma e corpo, não compromete uma concepção encarnada do ser humano⁶⁰. Todavia permanece em S. Tomás a incómoda problemática da alma separada, situação que se apresenta violenta e inconveniente para a mesma,

(ed.), *Dizionario di spiritualità dei laci*, Milão, 1981, 160-164; A. MARRANZINI, «Anima e corpo», in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario teologico enciclopedico*, Turim, 1977, 364-377; K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Roma-Bréscia, 1968, particularmente os artigos «Anima», 23-25, e «Corpo», 141-144; C. ROCCHETTA, «Corpo», in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma, 1990, 6634-646; S. SPINSANTI, «Corps», in S. FIORES - F. GOFFI (ed.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, 1983, 202-216; J. SPLETT, «Cuerpo y alma», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona, 1972, 84-91; C. SQUARISE, «Cuerpo», in A. VARESCI (ed.), *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, 1986⁵, 143-158. No significativo esforço teológico de revalorizar a condição corpórea situam-se ainda os recentes números de *Communio. Revista Católica Internacional* (Lisboa) 17 (2001); *Concilium* 37 (2002); *Rivista Liturgica* 89 (2002). Abstemo-nos de referir aqui os principais contributos no âmbito da teologia sistemática, pois os mesmos serão mencionados ao longo destas páginas.

⁵⁹ Cf. L. F. LADARIA, «L'homme créé à l'image de Dieu», 89-124; E. BILLINI, «Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri della Chiesa», *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* (Milão) 54 (1980) 18-26; J.-L. VIEILLARD-BARON, «Saint Augustin ou la rigueur du dualisme et le mépris du corps aux sources du christianisme», in J.-L. VIEILLARD-BARON (ed.), *Le problème de l'âme et du dualisme*, Paris, 1991, 59-72.

⁶⁰ Cf. ID, 108.

pois «é mais perfeito o seu estado no corpo do que fora do corpo»⁶¹. Apesar da adopção da linguagem tomista por parte do Magistério da Igreja, para proclamar como dado de fé a unidade antropológica e a pessoalidade irrepetível do ser humano, o equilíbrio da concepção tomista será posto em causa por Duns Escoto com a introdução do conceito *forma corporeitatis*, distinto de alma e que dá forma à matéria⁶². O debate posterior entre tomistas e escotistas acabaria por comprometer seriamente uma concepção antropológica equilibrada da união substancial. O carácter encarnado da existência humana, a corporeidade, é sistematicamente esquecido, quando não desqualificado. Para tal contribuiu decisivamente uma teologia da alma separada, marcadamente individualista e dualista. O aspecto da retribuição, a seguir à morte, é acentuado em detrimento do realismo corpóreo da ressurreição⁶³.

Esta perspectiva manteve-se praticamente inalterável até ao século XX, quando começa a ser posta em causa pela reflexão teológica contemporânea, marcada pelas correntes fenomenológicas e personalistas e pela renovação dos estudos bíblicos. A filosofia fenomenológica, afirmando o primado da encarnação do ser humano, permite uma abordagem unitária da relação alma-corpo, superando o intelectualismo e o racionalismo clássicos⁶⁴. O corpo deixa de ser compreendido como mero instrumento da alma e passa a ser situado na esfera do ser. «Ser corpo é estar ligado a um certo mundo (...), e o nosso corpo não está primariamente no espaço, ele é no espaço». O corpo é o lugar da visibilidade do ser⁶⁵. Também

⁶¹ *Suppl.*, 75,2, citado por Ruiz de la Peña, *ID*, 107.

⁶² Cf. *ID*, 111-112; L. F. LADARIA, «L'homme créé à l'image de Dieu», 139.

⁶³ Cf. *HSM*, 60-64.

⁶⁴ Pertence a E. Husserl, o fundador do método fenomenológico, a distinção entre ter corpo (em alemão *Körper*) e ser corpo (*Leib*), entre corpo orgânico e corpo próprio, encarnado (cf. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Turim, 1965, 41; texto apresentado em V. MELCHIORE, *Il corpo*, Bréscia, 1984, 207-209). Esta tematização constituirá uma constante na filosofia fenomenológica, desenvolvida numa perspectiva imanentista por M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1996 (a edição original é de 1945), e numa perspectiva de abertura à transcendência primeiramente por G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, 1935 e mais recentemente por M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 1997³; *Id.*, «Le corps vivant», *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* 18 (1995) 71-97; *Id.*, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

⁶⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 173. Cf. *Id.*, *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, 203; G. FLORIVAL, «Structure, origine et affectivité», in AA. VV., *Études d'anthropologie philosophique*, Paris, 1980, 100. Para G. MARCEL, *Être et avoir*, 12, a existência pessoal é inseparável da existência corpórea, marcando a

nas filosofias personalistas aparece o corpo em todo o seu valor, já não como instrumento mas como «sujeito». O corpo é a epifania espacio-temporal do eu; a possibilidade de relação com os outros e de condição de inserção no mundo⁶⁶. A pessoa, enquanto ser-em-relação, é uma existência corpórea. No e pelo seu corpo experimenta e expressa a sua dimensão relacional.

Ao contrário de qualquer antropologia essencialista, os estudos bíblicos, por seu lado, descrevem o homem como criatura chamada à relação com o mundo (a inteira criação), com o seu semelhante e com Deus. O homem é *basar* (carne) enquanto ser mundano, frágil e pecador; é *nefesh* enquanto marcado por um dinamismo vital; é criatura que recebe de Deus o *ruah* (o sopro vital), que o chama à salvação⁶⁷. Em síntese, e nisto concordam o pensamento bíblico e a filosofia contemporânea, corpo é a visibilidade do mistério da pessoa e a possibilidade desta se relacionar e se comunicar; zona de fronteira entre o ter e o ser, simultaneamente consciência e biologia. Daí que se possa concluir que a condição humana não tem outra expressão senão no corpo, lugar de comunhão, de encontro interpessoal e meio de acção no mundo. É enquanto corpo que a pessoa vive o dinamismo da encarnação e da temporalidade, onde experimenta a sua finitude mas também a sua abertura a Deus.

As consequências da reabilitação do corpo a nível filosófico e da teologia bíblica não se fizeram esperar na teologia sistemática. A teologia protestante foi a primeira a acolher a acentuação do carácter unitário do ser humano e a desenvolver uma forte crítica à ideia de imortalidade⁶⁸. A esta, de origem dualista-helenista, con-

corporeidade a passagem do ter ao ser. Cf. V. BOURGET, «Être, corps, avoir. Une lecture de *Être et avoir* de Gabriel Marcel», *Revue Thomiste* 93 (1993) 385. Partindo de uma ontologia da subjectividade, M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 165, apresenta-nos a noção de corpo subjectivo ou absoluto: «Le corps subjectif n'est pas un phénomène que laisserait derrière lui l'être réel du corps (...), il est l'être réel du corps lui-même, son être absolu, il est tout l'être de ce corps».

⁶⁶ Cf. G. GAPPPELLI, *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella (Navarra), 1995, 221; P. MCPARTLAN, «Personne», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, 898.

⁶⁷ Cf. *ID.*, 25. A literatura sobre antropologia bíblica é abundante. Recordamos, apenas como exemplos os clássicos G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancient Testament*, Neuchâtel, 1953; J. PEDERSON, *Israel. Its Life and Culture*, Oxford, 1946²; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1974. E, por fim, o estudo monográfico de J. A. T. ROBINSON, *Le corps*, Lyon, 1966.

⁶⁸ O debate foi desencadeado com a publicação da obra de O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des corps?*, Neuchâtel, 1959.

trapõe a teologia protestante a crença bíblica na ressurreição. Recusando interpretar a morte como separação da alma do corpo, a teologia protestante desenvolverá a tese da morte total. A enérgica reivindicação da corporeidade e a afirmação da ressurreição na morte atingiam directamente a doutrina católica sobre o estado intermédio e a alma separada, acusando-a, neste ponto, de ser dualista, acósmica e espiritualista⁶⁹. Todavia, a crítica radical à tese da imortalidade da alma por parte da teologia protestante foi-se atenuando nos últimos tempos. Existem na actualidade teólogos protestantes que defendem a compatibilidade entre a ressurreição e a imortalidade da alma, rejeitando a tese da morte total e aproximando-se da doutrina católica⁷⁰.

3.1. *Leituras de inspiração tomista*

A teologia sistemática católica também não fica indiferente à problemática da corporeidade. Desafiados pelo radicalismo dos teólogos protestantes, os teólogos católicos procurarão não só reinterpretar a doutrina tradicional em matéria de «novíssimos» como também acolher os resultados oferecidos pelas filosofias fenomenológicas e personalistas como pelos estudos bíblicos. Como já referimos, estas perspectivas do pensamento contemporâneo concordam com a afirmação da condição de encarnação própria da pessoa. Todavia os teólogos católicos também não ignoram os limites de tais correntes filosóficas, uma situação de encarnação fechada à transcendência, uma condição relacional sem fundamento ontológico. Por isso, embora aceitando como ponto de partida a condição psicossomática do homem, não abdicam do recurso a uma exigência ontológica da mesma. A constituição ontológica da pessoa será, pois, tema recorrente nas diversas propostas de antropologia teológica do século XX. Evita-se reduzir a alma a dinamismo psicológico, mantendo-a como princípio ontológico. Este equilíbrio entre encarnação e transcendência, matéria e espírito, é conseguido graças a uma recuperação e actualização da antropologia tomista. Esta

⁶⁹ Em diversos lugares da sua obra, Ruiz de la Peña refere a crítica protestante à imortalidade da alma e à tese da morte total: cf. *HSM*, 126-159, onde analisa as teses de K. Barth e de Althaus; *OD*, 1986, 149-151; 335-340, contextualizada na questão do estado intermédio, e ainda *PC*, 270-274.

⁷⁰ Vão nessa linha, segundo Ruiz de la Peña, *PC*, 271-272, H. Thielieke, P. Tillich, entre os primeiros, e G. Ebeling, W. Pannenberg e W. Trillhaas, entre os mais recentes.

preocupação começa com Teilhard de Chardin e Emil Mersch, tem em K. Rahner um momento de profundo desenvolvimento e será continuada por J.-B. Metz e E. Schillebeeckx⁷¹.

Para Teilhard de Chardin, na sequência da antropologia tomista, o homem é uma unidade substancial na pluralidade dos seus elementos constitutivos. Em consequência da alma ser a forma do corpo, o espírito aparece sempre em conexão com uma estrutura corpórea. Sendo o corpo um compêndio da totalidade do universo, mesmo depois da morte a alma mantém uma relação transcendental com a matéria. Na continuação de Teilhard, Emil Mersch manifesta também uma clara preocupação em apresentar o homem como unidade de corpo e alma, unidade tão essencial em que a alma separada não é homem. A alma condiciona o corpo como o corpo a alma, ao modo de uma comunhão de idiomas. O homem é imortal com a sua alma imortal e é mortal com a mortalidade do corpo. Na morte, que é separação da alma do corpo, não é este que morre mas o homem. A alma, porém, continua a ser a alma do corpo que formou, embora privada da sua actualidade informante. Por isso adquire uma consciência cósmica. Como se pode verificar, o suporte tomista das teses é facilmente identificável, a que se acrescenta a ideia teilhardiana da pancosmicidade da alma. Todavia, à parte do esforço de uma antropologia unitária, segundo Ruiz de la Peña permanecem neste teólogo claros elementos dualizantes, ao conceber a união da alma com o corpo como um impedimento ao desenvolvimento das faculdades da alma⁷².

A actualização da problemática da união substancial alma-corpo e, consequentemente, da corporeidade alcança em Rahner um momento de invulgar profundidade. A sua reinterpretação da antropologia tomista constituirá uma autêntica escola na teologia contemporânea. Defende mesmo que a interpretação tomista é «a única apta a salvaguardar a rigorosa unidade do homem e a verdadeira humanidade do seu corpo» contra os dualismos ilegítimos⁷³. Neste sentido, é intenção de K. Rahner propor a unidade de alma-

⁷¹ Este elenco tem por base os estudos de Ruiz de la Peña. Os primeiros três autores são analisados em *HSM*, 175-268; os dois últimos apenas referidos de passagem em *ID*, 145.

⁷² Cf. *HSM*, 175-184.

⁷³ Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln, 1958-1967, 305-306, citado por Ruiz de la Peña, *HSM*, 224. A nossa referência a K. Rahner tem por base esta obra, particularmente as pp. 217-268.

-corpo de tal modo que apareça impossível a auto-realização do espírito à margem da matéria. Partindo de um método transcendental e da reflexão sobre a experiência histórica que a pessoa tem de si mesma, Rahner elabora o conceito de homem «como espírito finito», ou «espírito encarnado». Os elementos essenciais do fenómeno humano, espírito e matéria, transcendência e imanência, apresentam-se interdependentes. Ao mesmo tempo que se orienta para o absoluto, o homem depende constitutivamente do seu corpo. O material é pensado como elemento do e para o espírito. «À essência do espírito pertence a sua corporeidade». Segundo Rahner, no homem chega à máxima expressão a unidade de espírito-matéria: «O que experimentamos como alma é o interior da totalidade una e primigénia; o que chamamos corpo é esta mesma experimentada totalidade una em sua exterioridade»⁷⁴.

Rahner acolhe, num primeiro momento, a explicação tradicional da morte como separação da alma do corpo, salvaguardando a tese da imortalidade da alma. Na sequência de Teilhard, propõe a hipótese da pancosmicidade da alma, segundo a qual a alma, no estado de separada, manteria uma relação transcendental com a matéria. Posteriormente Rahner matizará a sua posição, chegando mesmo a duvidar da demonstrabilidade da tese da imortalidade da alma. Recorrendo à teologia bíblica, defende que a promessa de imortalidade diz respeito ao homem inteiro e que a afirmação da vida eterna é designada com a expressão «ressurreição da carne» e não com a de «imortalidade da alma». Todavia a existência objectiva do estágio intermédio não oferece quaisquer dúvidas a este teólogo alemão⁷⁵. Em Karl Rahner encontramos um equilíbrio entre metafísica e fenomenologia tendo como base uma reinterpretação da antropologia tomista. É de notar também a sua evolução

⁷⁴ R. RAHNER, *Reflexionem zur Zeit der Krankheit*, GuL 1965, 64, citado por Ruiz de la Peña, *HSM*, 223. Cf. também K. RAHNER, «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», in *Escritos de teología*, VI, Madrid, 1969, 191-209. Este teólogo alemão foi objecto de vários estudos por parte do nosso Autor nos seus primeiros anos de investigação teológica: dedica-lhe um capítulo na sua tese de doutoramento *El hombre y su muerte* («Karl Rahner: La muerte, fin y consumación», 217-268); «La muerte en la antropología de Karl Rahner», *Revista Española de Teología* 31 (1971) 189-212; 335-360; «La muerte-acción en la teoría de la opción final y en Karl Rahner», in A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, 1975, 545-564; «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», in J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1976, 180-201.

⁷⁵ Cf. *HSM*, 239-240.

no sentido de uma compreensão antropológica mais próxima da antropologia bíblica. A crítica protestante à tese da imortalidade da alma não deixa de ter o seu eco. Todavia não será descabido afirmar que a concepção antropológica de Rahner teria ganho mais com a inclusão de uma dimensão pneumatológica, evitando uma excessiva abstracção filosófica e apresentando um cunho mais existencial.

Na sequência de Karl Rahner, o seu discípulo J.-B. Metz apresenta, em nosso entender, os pressupostos para uma antropologia teológica da corporeidade. Na fundamentação das suas teses confluem duas diferentes linhas antropológicas, a bíblica e a tomista. Segundo a Escritura, a oferta da salvação divina é sempre encarnada. E o acontecimento decisivo da mesma é a encarnação do Filho de Deus, que nos revelou a grandeza e a promessa contida na nossa existência terrena e corpórea. A salvação cristã é, pois, uma salvação encarnada: *caro cardo salutis*⁷⁶. A esta perspectiva teológica acrescenta Metz a solução tomista («*anima est unica forma corporis*»), que salvaguarda e clarifica a unidade do homem proclamada na Bíblia. Na antropologia tomista, segundo Metz, corpo e alma nunca se devem entender como duas realidades no homem: real é só o homem na sua totalidade, totalmente corpo e totalmente alma ao mesmo tempo; o homem real é todo «anímico» e todo «somático», todo «subjectividade» e todo ele realidade mundana, todo ele «existência» e todo ele situação. Por isso o corpo não é simplesmente qualquer coisa de diverso da alma, mas a própria alma na sua «experiência externa», no seu tornar-se mundana, espácio-temporal⁷⁷.

Partindo da leitura bíblica da salvação enquanto permanente encarnação e da leitura tomista da intrínseca unidade de alma e corpo, Metz propõe-nos um não muito longo desenvolvimento daquilo a que chama «a definição teológica da unidade do homem», marcado por três aspectos, o antropológico, o soteriológico e o escatológico⁷⁸. Enquanto problema antropológico, Metz apresenta-

⁷⁶ Cf. J.-B. METZ, *Caro cardo salutis*, Bréscia, 1968, 6-7. Se para a breve exposição das posições de Teilhard de Chardin, E. Mersch e K. Rahner nos baseamos em Ruiz de la Peña, cuja obra *HSM* constituiu fonte principal, o desenvolvimento que passamos a apresentar de J.-B. Metz e de E. Schillebeeckx é da nossa inteira responsabilidade.

⁷⁷ Cf. J.-B. METZ, *Caro cardo salutis*, 21-22; ID., *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972, 92.

⁷⁸ Cf. J.-B. METZ, «Corporalité», in H. FRIES (ed.), *Encyclopédie de la foi*, I, Paris, 1967, 276-277; F. P. FIORENZA - J.-B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», in J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid, 1977², 517-526.

-nos a alma e o corpo como duas determinações do ser único e total do homem, apenas separáveis metafisicamente. Enquanto problema soteriológico, a unidade alma-corpo reflecte bem a estrita relação entre a antropologia cristã e a soteriologia. A «carne» é portadora de salvação. Neste ponto Metz chega mesmo a afirmar que poder-se-ia falar de um «sacramento da carne». Em termos soteriológicos, a cristologia é determinante para a fundamentação da salvação enquanto salvação corpórea: «É na “carne” que o Filho realiza o acto central da salvação e da redenção; é no dom do seu corpo que se realiza a sua obediência salvadora ao Pai»⁷⁹. Consequentemente, o corpo não pode ser considerado causa de pecado e a concupiscência há-de entender-se como fenómeno que atinge o homem na sua inteireza⁸⁰. O terceiro e último aspecto refere-se ao problema escatológico da unidade alma-corpo. Este, segundo Metz, não diz somente respeito ao problema da unidade alma-corpo depois da morte ou depois do fim do mundo, mas também ao problema das relações do homem com o mundo e com o tempo futuro. Sugere, como critério hermenêutico, que as asserções dogmáticas sobre a imortalidade «natural» da alma devem ressituar-se no curso de um tratamento antropocêntrico e histórico, e não no horizonte de um pensamento objectivista e cosmocêntrico. Aplicando este critério à afirmação dogmática da visão imediata de Deus pela alma imortal a seguir à morte, conclui: «Nestas afirmações, o magistério entende antes de mais expor, segundo a linguagem da teologia, a unicidade histórica, o carácter único do destino eterno do homem»⁸¹. Reconhece ainda que a explicação teológica da conciliação entre a comunhão com Deus a seguir à morte e a ressurreição final, aspectos ambos referendados pelo Novo Testamento, permanece uma questão obscura e em discussão. Menos problemática é, contudo, a questão da unidade antropológica na consumação escatológica: «Posto que o homem é, essência e substancialmente, alma e corpo, o seu futuro escatológico não é um futuro puramente espiritual, mas também corporal»⁸².

⁷⁹ F. P. FIORENZA - J.-B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», 521.

⁸⁰ Cf. F. P. FIORENZA - J.-B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», 522; J.-B. METZ, «Concupiscence», in H. FRIES (ed.), *Encyclopédie de la foi*, I, 220-228.

⁸¹ F. P. FIORENZA - J.-B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», 524.

⁸² F. P. FIORENZA - J.-B. METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», 525.

Encontramos, igualmente, em E. Schillebeeckx uma reflexão teológica sobre a corporeidade baseada, por um lado, na antropologia bíblica, e, por outro, numa antropologia filosófica unitária, de inspiração tomista. «Segundo a visão bíblica, ser-humano é um modo particular de ser corpo. Todo o homem é corporeidade e todo o homem é alma. A alma é a manifestação propriamente humana de ser corpo»⁸³. Do ponto de vista da antropologia filosófica, Schillebeeckx apresenta a dualidade alma-corpo em termos de unidade e não de oposição ou de subalternidade de um em relação ao outro. A inspiração tomista do Autor é bem evidente na seguinte afirmação: «O espírito humano é espírito (subsistente) sob o modo de auto-comunicação ao corpo (*forma corporis*)»⁸⁴. Referindo-se à corporeidade própria do homem, o Autor usa sempre a expressão «corpo humano». A humanidade do corpo vem-lhe do facto de participar no modo espiritual próprio da alma. Como, igualmente, a alma é humana na precisa medida em que se comunica ao corpo. A unidade alma-corpo não anula a distinção entre ambos. Mas, se por um lado, Schillebeeckx quase afirma a identidade entre alma e corpo, por outro lado não deixa de precisar a necessária distinção: «O espírito encarna-se numa corporeidade *estranha* e, de tal modo, humaniza-a, sem nunca identificar-se plenamente com ela, porque isso seria eliminá-la»⁸⁵. Sem renunciar a uma linguagem essencialista, conclui evitando qualquer cedência a uma antropologia dualista: «A essência do homem não é um composto de alma e corpo, mas consiste na autocomunicação do espírito à corporeidade»⁸⁶.

Schillebeeckx não deixa, contudo, de tirar as respectivas conclusões teológicas da sua reflexão sobre a corporeidade, marcadamente filosófica. Salientamos, particularmente, dois aspectos: o primeiro relativo ao dogma da visão imediata de Deus e o segundo relativo à sacramentalidade do corpo. Em relação ao primeiro afirma o Autor: «O dogma da visão imediata de Deus gozada pelos santos depois da morte confirma o primado e a transcendência do espírito sobre a matéria». Mas o que, em definitivo, confirma a

⁸³ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, Roma, 1969, 435-436.

⁸⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, 442.

⁸⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, 443. Todavia as afirmações «Il corpo umano è lo spirito stesso che si manifesta nel nostro mondo» (*Ibidem*, 450); «Parlare di un corpo umano è dire in altri termini che l'uomo è spirito» (*Ibidem*, 451) bem poderiam ser interpretadas numa linha de identidade entre alma/espírito e corpo.

⁸⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, 444.

oposição à antropologia dualista é a esperança na ressurreição e na parusia de Cristo⁸⁷. Para afirmar a sacramentalidade do corpo, o Autor parte de uma antropologia da corporeidade enquanto expressão e símbolo do espírito humano: «É sobre a experiência antropológica da expressividade do corpo que se fundamenta em suma a sacramentalidade religiosa. Aqui o corpo manifesta não só a presença activa do espírito humano, mas também aquela de uma realidade sobrenatural». O acontecimento decisivo para fundar a sacramentalidade do corpo, em termos teológicos, é a encarnação de Cristo, em virtude da qual «o corpo torna-se a manifestação visível entre nós da realidade viva de Deus»⁸⁸. Em consequência, todo o mundo material adquire, através da corporeidade humana, um significado sacramental.

Neste breve percurso sobre a revalorização da corporeidade na teologia sistemática contemporânea a partir de uma recuperação da antropologia tomista, apenas tivemos a preocupação de referir aqueles teólogos citados por Ruiz de la Peña, que não deixam de ser também os mais significativos. Interessou-nos sublinhar como a recuperação da temática da corporeidade teve como subsídio uma reinterpretação e actualização da filosofia tomista. Por ventura o único recurso filosófico possível, então, sem comprometer uma perspectiva metafísica. Todavia não podemos esquecer que a concepção antropológica tomista não é muito permeável a uma visão mais existencial e encarnada da condição humana. Daí que não seja de espantar que o teológico surja mais como um segundo nível, uma consequência, do antropológico (do filosófico), não aparecendo, propriamente, como um aspecto constitutivo da concepção antropológica cristã do ser humano em sua condição corpórea.

3.2. *Novas alternativas*

Assiste-se nos últimos tempos a uma progressiva crítica, se não mesmo abandono, do esquema hilemórfico. Este esquema, na filosofia aristotélico-tomista, fazia parte de uma única concepção metafísica cosmológica, na qual se integrava a explicação antropológica da relação alma-corpo. A crítica moderna à metafísica invalidou-o, permanecendo apenas como explicação antropológica. Aquela mesma com que a princípio a teológica contemporânea

⁸⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, 460.

⁸⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Il mondo e la chiesa*, II, 463.

operou na sua recuperação da corporeidade. Mas esta aplicação exclusiva ao homem de um sistema explicativo universal não facilita certamente a compreensão do fenómeno humano, tal como aparece na revelação. Para evitar tal inconveniente, a teologia actual, abandonando o esquema hilemórfico, prefere tomar como ponto de partida a acção humana concreta, que, apesar de una, tem dois aspectos diversos, a espiritualidade e a corporeidade⁸⁹. O esquema hilemórfico, que conferia uma prioridade formal da alma/espírito em relação ao corpo/matéria, resulta hoje praticamente obsoleto. Por isso mesmo não só são desejáveis como também necessárias novas explicações antropológicas capazes de traduzir um equilíbrio na relação alma-corpo. Sobre este aspecto temos de reconhecer alguma timidez na teologia católica actual. O mal-estar generalizado em relação ao hilemorfismo não é acompanhado de novas alternativas. Estas aparecem, antes, em campos do saber exteriores à teologia católica. Ruiz de la Peña refere dois casos: «Ultimamente um teólogo protestante [J. Moltmann] e um filósofo católico [X. Zubiri] fizeram valiosas sugestões sobre o modo de conceber a unidade corpóreo-espiritual do homem»⁹⁰, sem recorrem ao esquema hilemórfico.

Introduzindo a posição de Moltmann, afirma Ruiz de la Peña: «Talvez o mais destacável seja hoje a crítica de Moltmann à concepção barthiana de uma alma ontologicamente superior ao corpo»⁹¹. Barth pertence àquele grupo de teólogos protestantes pioneiros no repensar a unidade corpo-alma. Procura distanciar-se tanto do dualismo abstracto grego como do monismo espiritualista e materialista. Propõe, antes, um «monismo concreto». Alma e corpo não são no homem duas substâncias paralelas, «mas antes dois factores da sua realidade criatural». Todavia, a par desta leitura antropológica unitária, encontra-se também em Barth uma clara cedência à tese dualista do primado da alma sobre o corpo, de sabor platonizante, como denuncia a seguinte afirmação: «A alma rege, o corpo obedece»⁹².

⁸⁹ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 150-152. Ruiz de la Peña, *ID*, 147, refere a posição crítica de H. R. Schlette em relação ao hilemorfismo, segundo a qual o homem uno pode ser considerado sob a perspectiva do corpo e da alma, mas sem carregar estes conceitos com considerações ontológicas e metafísicas.

⁹⁰ «Antropología cristiana», 420.

⁹¹ *ID*, 145-146.

⁹² Cf. *ID*, 146.

É contra esta tendência espiritualista, instrumentalizadora do corpo, que Moltmann reage. Como alternativa propõe uma conformação pericorética de corpo e alma, que corresponderia à pericorese trinitária e à pericorese Deus-mundo: diferenciação na unidade e na comunidade, sem hierarquização entre uma alma que comanda e um corpo que obedece. Alma e corpo ostentam o mesmo posto hierárquico e realizam reciprocamente a mesma função. Afirma Moltmann:

Consideramos a relação entre a alma e o corpo, entre o consciente e o inconsciente, entre o voluntário e o involuntário, qualquer que seja o modo pelo qual se define a diferença antropológica fundamental, como uma relação pericorética de mútua penetração e de unidade diferenciada, e não introduzimos estruturas de dominação unilaterais⁹³.

Não se admite nenhuma primazia da alma sobre o corpo nem do corpo sobre a alma: o corpo informa tão decididamente a «sua» alma, como a alma o «seu» corpo. Entre a alma e o corpo, entre o interior e o exterior, existe, pois, uma aliança⁹⁴.

Mas além do esquema antropológico alma-corpo em sua conformação pericorética, Moltmann introduz ainda um elemento pneumatológico. Tanto a alma como o corpo são penetrados pelo Espírito criador, que torna o homem uma estrutura espiritual:

O corpo humano é um corpo penetrado, vivificado e impregnado pelo Espírito criador: o homem é um corpo espiritual. A alma humana, os seus sentimentos, os seus pensamentos e as suas intenções, etc., é uma alma penetrada, vivificada e impregnada pelo Espírito criador. O homem é uma alma espiritual. A estrutura humana, na qual corpo e alma encontram um acordo, é uma estrutura impregnada pelo Espírito criador: o homem é uma estrutura espiritual⁹⁵.

⁹³ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, Paris, 1988, 329.

⁹⁴ Cf. J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 331. Comentando esta tese de J. Moltmann, afirma Ruiz de la Peña, «Hacia una doctrina ecológica de la creación», *Communio. Revista Católica Internacional (Madrid)* 8 (1986) 190-191: «Tal vez el trasplante de la idea de *pericóresis* desde el marco trinitario al de las relaciones Dios-mundo, alma-cuerpo, suene un tanto forzado. Pero no hay duda de que se trata de una analogía sugerente y teológicamente lícita. Igualmente atinada me parecen las observaciones sobre la dialéctica alma-cuerpo. Curiosamente, el último libro de Zubiri (*El hombre y Dios*, Madrid, 1985) apunta en la misma dirección que Moltmann. La interpretación de la relación alma-cuerpo en términos de alma *regidora* y cuerpo *servidor* (Barth), o la atribución al alma de un primado unilateral, plantea dificultades innecesarias tanto a nivel filosófico como teológico».

⁹⁵ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 334-335.

É também a partir de uma perspectiva pneumatológica que J. Moltmann interpreta a morte e a ressurreição. Fá-lo na sequência daquele pressuposto tão comum ao pensamento teológico evangélico, a oposição do conceito bíblico ressurreição dos mortos ao conceito helenístico de imortalidade da alma. Neste ponto, Moltmann distingue «Espírito de Deus» de «espírito humano»: «O espírito humano é a imanência do Espírito de Deus e o Espírito de Deus é a transcendência do espírito humano»⁹⁶. Corrigindo a sua anterior posição de um total aniquilamento na morte e da ressurreição como *creatio ex nihilo*, defende que a ressurreição dos mortos pressupõe a morte, mas não o aniquilamento da identidade dos mortos e que a ressurreição não é nova-criação mas recriação desta vida mortal à vida eterna. A identidade dos mortos é assegurada pela relação que o Espírito de Deus mantém com o homem e que nem a morte interrompe. A esta figura global de homem configurada pelo Espírito, que a morte não aniquila, chama Moltmann «espírito do homem». E explicita que esta figura global não se trata de alma, de um núcleo pessoal, mas da vida inteira. Por isso entende a morte como uma «transformação do espírito», «da figura vital e histórica de um ser humano»⁹⁷.

Como se pode verificar, a proposta de Moltmann não arranca de uma clara oposição ao hilemorfismo, mas sim à tendência dualista, de cunho helenizante, presente na antropologia cristã, a qual o próprio Barth não conseguiu totalmente evitar. Poderemos identificar, de certo modo, um distanciamento em relação ao hilemorfismo na preocupação de J. Moltmann em não afirmar o primado da alma sobre o corpo. O hilemorfismo só indirectamente é superado pela alternativa de uma concepção recíproca e complementar («pericorética») da relação alma-corpo, sem que nenhum exerça primazia sobre o outro. Refira-se ainda que a constituição ontológica do ser humano não aparece desligada da pneumatologia, aspecto que sublinhamos como inovador. Na medida em que tanto o corpo como a alma são penetrados e vivificados pelo Espírito criador, a

⁹⁶ J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Bréscia, 1998, 86. A inclusão desta referência escatológica é da nossa inteira responsabilidade, porque é aspecto não referido por Ruiz de la Peña. Dada a sua estreita relação com a proposta antropológica da «pericorésis» alma-corpo, julgamos não ser descabido referir aqui esta leitura pneumatológica da morte e ressurreição.

⁹⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio*, 89-90.

antropologia cristã aparece, em Moltmann, condicionada e determinada pela pneumatologia. Fica por esclarecer como poderá subsistir a identidade psicossomática do ser humano nessa «figura vital e histórica» configurada pelo Espírito. Mais parece verificar-se uma dissolução da antropologia na pneumatologia, o que significaria comprometer a própria criaturalidade do ser humano. A fronteira entre «espírito» enquanto elemento antropológico e «Espírito» enquanto elemento divino cremos não estar suficientemente esclarecida. Não nos deixamos de interrogar se Moltmann pretende recuperar ou não o esquema neotestamentário tripartido, corpo-alma-espírito.

Xavier Zubiri, por seu lado, parte de uma radical crítica ao hilemorfismo. Como sublinha Ruiz de la Peña, a insatisfação de Zubiri não arranca da antropologia, mas remonta aos pressupostos ontológicos da fórmula tomista («*anima corporis forma*»), à concepção aristotélica de matéria⁹⁸. Segundo Zubiri, a concepção aristotélica de matéria está marcada por dois momentos: «um momento subjectual pelo qual é sujeito de mutação substancial, e um momento formal, aquele que se mudou ou em que se mudou»⁹⁹. A índole metafísica da matéria é ser pura receptividade, indeterminação e potencialidade. Para Zubiri tal concepção de matéria não é exacta. A realidade não tem substâncias mas substantividades e daí a necessidade de se superar a ideia de substância, porque as coisas não necessitam de nenhum sujeito (*subjectum*) por debaixo das suas propriedades. A substantividade não é um agregado de propriedades mas «um sistema em que o que chamamos propriedades não são notas inerentes a um sujeito, como pensava Aristóteles, mas momentos de um sistema total»¹⁰⁰. Para Zubiri, a ideia aristotélica de matéria prima é uma construção conceptual mas sem base real. Não há outra matéria senão a «matéria segunda», a coisa material por si¹⁰¹. E precisa ainda mais o seu conceito de matéria: «Matéria é aquela substantividade cujas notas são chamadas qualidades

⁹⁸ Cf. *ID*, 148.

⁹⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 446.

¹⁰⁰ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 447. No comentário que S. CASTELLOTE, «Actualidad del problema alma-cuerpo. Análisis histórico-epistemológico», *Anales Valencinos* 17 (1991) 411, faz a Zubiri, pode-se ler: «La "substantividad" es la unidad del sistema en el que las notas manteniendo su carácter de *substancialidad*, pierden el de *substantividad* que pasa a ser el propio de la unidad sistemática».

¹⁰¹ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 448.

sensíveis. A sua *materialidade* é o sistema de possibilidades segundo as quais esta matéria tem intrínseca, formal e estruturalmente capacidade de dar “de si”»¹⁰².

Limitámo-nos a fazer algumas referências sumárias que ajudem a situar o contributo deste filósofo para a questão em epígrafe. Zubiri substitui os conceitos de corpo e de alma pelos de organismo e psique. Estes indicam dois subsistemas parciais do sistema total que é o homem, ou dois momentos constitutivos do homem que se codeterminam, o momento físico-químico (o organismo) e o momento psíquico (a psique): «O homem não tem organismo “e” psique como se um dos termos fosse acrescentado ao outro; o homem “é” psico-orgânico, é uma substantividade psico-orgânica»¹⁰³. Segundo Ruiz de la Peña, «estamos perante uma teoria rigorosamente metafísica», que «cobre com suma folga os tão repetidamente mencionados mínimos antropológicos». Por essas razões é «uma teoria apta para dar resposta à questão da relação entre a alma e o corpo»¹⁰⁴. E sobre a mesma não deixa de expressar o seu próprio juízo de valor: «acaso a teoria mais consistente sobre o nosso tema», «a proposta mais original, a única nova proposta, surgida do campo católico»¹⁰⁵. Ruiz de la Peña não esconde a sua simpatia quer pela proposta de J. Moltmann quer pela de X. Zubiri, como modos de pensar a relação entre a alma e o corpo de forma equilibrada e unitária, sem se ostentar uma supremacia da alma sobre o corpo e/ou uma subordinação deste àquela¹⁰⁶. Porém, será de X. Zubiri de quem Ruiz de la

¹⁰² X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 450.

¹⁰³ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 59.

¹⁰⁴ *ID*, 148-149. Refere ainda o nosso Autor em «Sobre el alma», 396, que tal teoria «representa una aportación sugestiva al problema planteado y puede servir de referencia a la reflexión teológica».

¹⁰⁵ *ID*, 148; «El hombre es uno en cuerpo y alma»..., 358-359.

¹⁰⁶ A citação é grande, mas nem por isso deixamos de referi-la como resumo do estado da questão sobre a relação alma-corpo e reveladora da própria opção de Ruiz de la Peña, «Antropología cristiana», 420: «El esquema hilemórfico, que confería una prioridad formal y metafísica al alma/espíritu sobre el cuerpo/materia, resulta hoy anticuado. Mejor es pensar la unión como “conformación pericorética” en la que ambos principios se informan recíprocamente (Moltmann) o “se codeterminan *ex equo*” (Zubiri), sin que por tanto el alma ostente un rango superior al cuerpo. En todo caso – y de esto ya se había percatado el génio de Tomás de Aquino –, alma y cuerpo, psique y organismo, no denotan entidades adecuadamente distintas; toda la psique es orgánica, todo el organismo es psíquico; no cabe, en consecuencia, separar quirúrgicamente en la realidad físico-concreta lo anímico y lo somático, lo psíquico y lo orgánico».

Peña se reconhece mais devedor, chegando mesmo a adoptar a terminologia zubiriana nos chamados «mínimos antropológicos»¹⁰⁷.

3.3. *A problemática da corporeidade em Ruiz de la Peña*

Sem nos querermos antecipar àquilo que constituirá, em concreto, o desenvolvimento da nossa análise, cremos não ser descabido fornecer, desde já, algumas indicações sobre o modo como Ruiz de la Peña se situa na preocupação da teologia contemporânea em revalorizar a corporeidade. Podemos, sem sombra de dúvida, afirmar que Ruiz de la Peña comunga inteiramente do actual esforço teológico em superar velhos dualismos e em propor uma compreensão equilibrada da pessoa em sua unidade psicossomática. Mas não só comunga desse esforço como também acrescenta o seu contributo pessoal. A afirmação conciliar «o homem é uno em corpo e alma» (GS 14) constituirá critério hermenêutico determinante na reflexão teológica do nosso Autor, pois expressa «com maior justeza a intuição subjacente à fé eclesial»¹⁰⁸. Reinterpretando e actualizando a intuição antropológica cristã, o Concílio Vaticano II oferece também os limites necessários à antropologia teológica: a afirmação da unidade sem sacrificar a dualidade espírito-matéria e a afirmação da dualidade sem comprometer o realismo fenoménico da pessoa em sua condição corpórea. Mas esta afirmação da unidade na dualidade é também a resposta directa, ainda que discreta, «aos diversos reducionismos antropológicos que circulam na cultura dominante»¹⁰⁹; esses mesmos que constituem um repto à teologia e que o Autor procurará identificar e criticar. Todavia o Autor não se limita a recorrer ao esquema conciliar como modo de salvaguardar a especificidade da antropologia cristã; propõe-nos também uma interpretação do mesmo, alinhando-se, deste modo, ao lado de Rahner, Metz e Schillebeeckx¹¹⁰.

Quando a teologia contemporânea se decide reformular a unidade psicossomática da pessoa, fá-lo recuperando tanto a intuição

¹⁰⁷ A adopção da terminologia zubiriana por parte do nosso Autor é bem evidente na seguinte afirmação: «El hecho de *distinguir* esos dos momentos estructurales en el ser único y unitário que el hombre es, no autoriza a *numerarlos* como si fuesen unidades sumables» («Antropología cristiana», 419; o sublinhado é nosso).

¹⁰⁸ «“El hombre es uno en cuerpo y alma”...», 356-357.

¹⁰⁹ *ID*, 113.

¹¹⁰ Cf. «“El hombre es uno en cuerpo y alma”...», 357-358.

antropológica tomista como a sua formulação hilemórfica. Como já dissemos, a antropologia tomista forneceu à teologia contemporânea uma sólida e consistente base filosófica para a revalorização da corporeidade. Essa mesma base tomista encontramos também em Ruiz de la Peña, sobretudo nos seus escritos mais antigos, onde é bem evidente a influência da interpretação tomista de Rahner: «O ser humano é, antes de mais, unidade de dois princípios de ser, espírito e matéria, os quais, ao consumarem a sua união substancial, tornam-se respectivamente alma e corpo»; «o corpo, matéria informada pela alma, é expressão visível desta, a sua auto-realização»¹¹¹. Mas, como sublinha Ruiz de la Peña, o aspecto frágil da antropologia tomista é o esquema hilemórfico, hoje praticamente obsoleto e ultrapassado. O Autor não só questiona a tradicional explicação hilemórfica como também acolhe com satisfação os contributos de novas propostas (Zubiri e Moltmann), que procuram superar a passividade e a subordinação do corpo/matéria em relação à alma¹¹². O que, no fundo, está em causa com tal questionamento é a relação entre filosofia e teologia, ou como as formulações filosóficas podem ser acolhidas pela hermenêutica teológica. Esta, por seu lado, não exige uma explicação antropológica precisa e definitiva para explicar a realidade da unidade psicossomática. Basta que as formulações filosóficas salvaguardem aqueles mínimos necessários, a partir dos quais se afirma o específico da concepção antropológica cristã, para que se lhes reconheça igual direito de cidadania na reflexão teológica.

Na sua reflexão teológica sobre a unidade psicossomática, Ruiz de la Peña propõe-nos reabilitar do seu actual exílio o conceito de alma. Fá-lo, antes de mais, movido por preocupações axiológicas muito mais do que ontológicas¹¹³. Em nossa opinião, esta intenção de reabilitação do conceito de alma está marcado por um tom polémico, em duas frentes. Por um lado, perante os reducionismos das novas antropologias e, por outro, perante a recuperação selectiva e

¹¹¹ Cf. *HSM*, 366.

¹¹² Cf. «"El hombre es uno en cuerpo y alma"...», 358; *NA*, 227; *ID*, 146-149; «Antropología cristiana», 420.

¹¹³ Cf. «El retorno de un concepto exiliado», *Salmanticensis* 29 (1982) 171-202; «"Psyché"...», 199; «Alma», in C. Díaz (ed.), *Juan Luis Ruiz de la Peña. Una fe que crea cultura*, Madrid, 1997, 204-208 (esta publicação constitui uma recolha de artigos vários, não exclusivamente teológicos, publicados anteriormente por Ruiz de la Peña e marcados pela preocupação de diálogo com a filosofia, a cibernética, a biologia, a física).

idealizada do corpo pela cultura contemporânea. Segundo Ruiz de la Peña, quer um aspecto quer outro coincidem na redução do homem ao corpóreo. Num tal contexto cultural, a reabilitação do conceito de alma ajudará a refazer o necessário equilíbrio antropológico: «Perante as interpretações do homem como *corpo* em sentido exclusivo, a antropologia cristã completa essa afirmação com outra: *o homem é alma*»¹¹⁴.

Não queremos terminar esta breve apresentação da problemática da condição corpórea em Ruiz de la Peña sem deixar de afirmar que não é preocupação do Autor elaborar uma antropologia teológica da corporeidade. Este limite, interior à obra, não deixará de moderar a nossa investigação, pois não poderemos exigir do Autor pronunciamentos que nunca chegou a expressar. Como já tivemos oportunidade de sublinhar, a preocupação de fundo de Ruiz de la Peña consiste na salvaguarda do valor da pessoa enquanto imagem de Deus, que como tal (pessoa) se constitui na alteridade da sua relação com o absoluto (Deus) que a funda, criando-a. A condição corpórea aparece mais como temática propedêutica, «estrutura adâmica», do ser imagem de Deus do que como tema próprio, a valer tratamento específico.

4. O homem enquanto unidade psicossomática

O homem imagem de Deus em Cristo é uma unidade psicossomática, uma realidade unitária, histórica, vital. É portador de um valor absoluto no relativo da sua condição de criatura, barro animado pelo hálito divino, matéria habitada pelo espírito. O homem é imagem de Deus na totalidade e na inteireza do seu ser; não é *nefesh* e *basar*, alma e carne, mas é, em sua totalidade, *nefesh* (alma) e, em sua totalidade, *basar* (carne)¹¹⁵. Segundo Ruiz de la Peña, a Bíblia apresenta-nos dois dados constitutivos da identidade do ser humano: o primeiro é a sua unidade psicossomática; o segundo é o seu ser imagem de Deus e, enquanto tal, qualitativamente superior e irreduzível ao seu entorno. O primeiro dado impõe um não ao dualismo; o segundo implica um não ao monismo, tanto nas suas versões materialista como espiritualista, dado que ser imagem de

¹¹⁴ «Antropología cristiana», 417.

¹¹⁵ Cf. A. COUTO, «O corpo na teologia», *Igreja e Missão* 155-158 (1992) 145.

Deus predica-se também da dimensão corpórea humana. A «terceira via», que o Autor nos apresenta, consiste em afirmar no homem «uma dualidade não dualista e uma unidade não monista». Por essa mesma razão, acredita que as noções de alma e corpo adquirem, pois, direito de cidadania na linguagem cristã sobre o homem, mediante a remodelação do seu conteúdo semântico dualista¹¹⁶.

Aqui radica, precisamente, uma das tarefas mais fecundas da reflexão teológica de Ruiz de la Peña, o repensar e actualizar a problemática alma-corpo¹¹⁷. Fá-lo a partir de uma antropologia unitária, aquela que melhor respeita a visão cristã do homem, pois afirma a sua unidade quanto à sua origem: o homem inteiro foi criado pelo mesmo e único Deus. E afirma o mesmo em relação ao seu fim: o homem inteiro será salvo em sua integridade psicossomática (ressurreição) e não na sobrevivência fraccionária de uma das suas partes (imortalidade da alma somente)¹¹⁸. Para além deste aspecto irrenunciável da antropologia bíblica, acresce ainda o facto de que toda a economia da salvação supõe uma estrutura unitária. Na revelação do desígnio de Deus, o espiritual nunca é uma realidade separada do material, mas oferece-se sempre corporalizado, ou seja encarnado. É nesta dimensão encarnatória da salvação que se funda a estrutura sacramental da graça. Como escreve Ruiz de la Peña, «a encarnação, a Igreja e os sacramentos são concretização visível, palpável, corpórea, da autodoação de Deus»¹¹⁹. Por isso repensar a unidade antropológica é mergulhar na própria estrutura sacramental da salvação, na permanente interpenetração de espírito e matéria. Mas a par desta exigência intrinsecamente de natureza teológica, sublinha ainda Ruiz de la Peña que o problema da relação alma-corpo assume, a extramuros da teologia, relevante actualidade. Como bem o revela o actual debate anglo-saxónico

¹¹⁶ Cf. *ID*, 92.

¹¹⁷ A actualização do problema alma-corpo, a chamada questão da corporeidade, é também tema recorrente nos actuais tratados de antropologia teológica fundamental, como dimensão própria do homem enquanto imagem de Deus: cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Bolonha, 1997, 390-402; M. FLICK - Z. ALSZECHY, *Antropología teológica*, 135-152; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, 171-178; L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 137-145; G. PANTEGHINI, *L'uomo scomessa di Dio. Antropologia teologica*, Pádua, 1998, 47-56; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Milão, 1994, 119-131.

¹¹⁸ Cf. *ID*, 92-93.

¹¹⁹ *ID*, 92.

sobre a dialéctica mente-cérebro¹²⁰. A actualização do problema alma-corpo está, pois, longe de ser uma questão arqueológica e estritamente teológica.

A questão da unidade psicossomática apresenta-se já claramente equacionada na sua tese de doutoramento, *El hombre y su muerte*: «O ser humano é, antes de mais, unidade de dois princípios de ser, espírito e matéria, os quais, ao consumarem a sua união substancial, tornam-se respectivamente alma e corpo»¹²¹. E no artigo «Alma», publicado já postumamente em 1997, o Autor volta a referir a necessidade de manter os pólos do binómio alma-corpo: «A antropologia cristã pugnará por defender a unidade substancial dos dois membros do binómio, abrindo uma via intermédia entre os monismos espiritualista ou materialista e os diversos dualismos: todo o homem é alma encarnada e/ou corpo animado»¹²². Estes dois trabalhos, separados no tempo por vinte e seis anos, marcam bem a constante de um pensamento antropológico preocupado em actualizar a aparentemente saturada problemática do corpo e da alma. Seguimos, pela nossa parte, a sistematização do próprio Autor na sua obra *Imagen de Dios*¹²³: primeiro afirma-se a unidade substancial do ser homem, para depois afirmar-se a dualidade presente nessa unidade: o homem é corpo; o homem é alma.

¹²⁰ Para nos contextualizarmos, citemos algumas publicações, pelas suas implicações tanto filosóficas como teológicas: B. ANDRIEU, *La neurophilosophie*, Paris, 1998; I. BARBOUR, «Neuroscience. Artificial Intelligence and Human Nature. Theological and Philosophical Reflections», *Zygon* 34 (1999) 361-398; F. CLÉMENT, «Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine», *Revue de Theologie et Philosophie* 131 (1999) 1-24; B. FLETZ - L. LAMBERT, *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du «Mind-Body Problem»*, Liège, 1994; G. GRAHAM, *Philosophy of Mind. An Introduction*, Oxford/Cambridge, 1998²; L. HEGENBERG, «Abordagem filosófica do problema mente-corpo», *Revista Brasileira de Filosofia* 33 (1983) 271-293; J. HEIL, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, Londres/Nova Iorque, 1998; J. KIM, *Philosophy of Mind*, Oxford, 1996; J.-M. MALDAMÉ, «Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine», *Revue Thomiste* 98 (1998) 282-322; R. J. RUSSELL - N. MURPHY - T. C. MEYERING - M. A. ARBIB (ed.), *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, Berkeley-Cidade do Vaticano, 1999; M. SIMON, *La peau de l'âme. Intelligence artificielle. Neurosciences, philosophie, théologie*, Paris, 1994; O. SACKS, «La neurologie et l'âme», *Esprit* 7 (1992) 26-42.

¹²¹ HSM, 366.

¹²² «Alma», in C. DÍAZ (ed.), *Una fe que crea cultura*, 205.

¹²³ A par desta fonte principal, completamos a nossa reflexão com outras referências bibliográficas do Autor: cf. «Visión cristiana del hombre...», 302-312; «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución...», 293-338; «Sobre el alma: introducción, cuatro tesis y epílogo», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 377-399; NA, 208-232.

4.1. *O homem ser unitário*

Na sua existência concreta, fenoménica, o homem é uma realidade única, um todo ontológico; é, simultaneamente, corpo e alma, sendo impossível estabelecer quaisquer fronteiras entre ambos. Todas as suas acções são simultaneamente corpóreas e espirituais, psico-orgânicas. Existem actos preponderantemente espirituais ou preponderantemente corporais, mas não existem actos puramente espirituais nem puramente corporais¹²⁴. Os gestos corporais denunciam a interioridade do eu até ao ponto de singularizar e de tornar reconhecível a pessoa. Este é o milagre quotidiano da existência humana pelo qual o nosso corpo nasce, incessantemente, para o espírito e este igualmente para o corpo¹²⁵. As próprias funções vegetativas não se realizam no ser humano de maneira animal. Pelo contrário, as mais biológicas das actividades humanas (a alimentação, o sexo, a morte) têm sido sempre as mais impregnadas de símbolos, as mais ideologizadas, as mais «espiritualizadas».

E como sublinha Ruiz de la Peña, o próprio acto redentor de Cristo compreendeu uma dimensão interior – a vontade de entrega amorosamente livre – e a plasmação corpórea desta disposição anímica nos acontecimentos da paixão¹²⁶. É bem evidente a linha de pensamento do Autor: toda a experiência humana é a experiência da única e mesma pessoa em sua unidade psicossomática. A espiritualidade não é uma dimensão paralela à encarnação, mas envolve a vida toda da pessoa unificando todas as suas dimensões na relação. O espiritual pertence à corporeidade; constitui uma dimensão essencial da mesma, específica do ser humano; a nossa própria carne é histórica, mas a sua história é espiritual¹²⁷. O corpo é a testemunha do espírito em nossa historicidade carnal. Por isso mesmo o corpo é o mediador permanente da revelação do espírito no acontecer do humano. O espírito não está por detrás do corpo, mas

¹²⁴ Ruiz de la Peña está a citar X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 482. No artigo «“El hombre es uno en cuerpo y alma”...», 353-366, Ruiz de la Peña demonstra como a expressão conciliar «o homem é uno em corpo e alma» pode ser traduzida claramente pela proposta metafísica de Zubiri.

¹²⁵ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, 1990, 15.

¹²⁶ Cf. *ID.*, 130.

¹²⁷ Cf. Y. LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, Bolonha, 1991, 88; J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue*, 28.

habita-o; o corpo não se serve do espírito, mas insere-o no mundo, fá-lo comunicar com o mundo ¹²⁸.

Segundo Ruiz de la Peña, pode dizer-se com a Bíblia: «o homem é alma, o homem é corpo». Mas, precisa o Autor, com a condição de que «quando dizemos “alma” entendamos por ela não um espírito puro, mas um co-princípio da realidade humana, cuja razão de ser é a encarnação. E que quando dizemos “corpo”, estejamo-lo pensando como o que é: uma porção de matéria animada, espiritualizada» ¹²⁹. A antropologia cristã separa-se, assim, do dualismo, afirmando a unidade ontológica e existencial do homem. A alma não é uma entidade preexistente ao corpo, como propunham os velhos dualismos, nem este uma mera porção de matéria inerte e corrupta. Aquela encarna-se no corpo, sendo a corporeidade a sua própria manifestação; o corpo é sempre corpo animado, habitado por uma interioridade, por uma espiritualidade. Na sua radical experiência unitária, o homem reconhece-se e realiza-se permanentemente como espírito encarnado e como corpo animado. Por isso a distinção corpo-alma não é adequada, pois em cada um dos seus membros já está implicado o outro ¹³⁰. A corporeidade implica e comporta sempre a própria espiritualização da matéria, o ser corpo pela encarnação do espírito. Por essa mesma razão o corpo não assinala uma direcção oposta à da alma. A corporeidade encontra o seu fundamento não em si própria mas na espiritualidade que a envolve, sendo absolutamente verdadeira a afirmação de Kierkegaard: «Quanto mais o homem se apreende como espírito, mais ele se apreende ao mesmo tempo como corpo» ¹³¹.

A unidade substancial é explicada por Ruiz de la Peña, num primeiro momento, com o recurso ao esquema hilemórfico:

O ser humano é, antes de mais, unidade de dois princípios de ser, espírito e matéria, os quais, ao consumir a sua união substancial, tornam-se respectivamente alma e corpo. Unidade hierarquizada e diferenciada, em que cada um dos componentes não se confunde com o outro nem pode prescindir dele sem deixar de ser o que é.

Na continuação da citação o Autor introduz uma frase onde é bem evidente a diferenciação de funções, em que a actividade é pró-

¹²⁸ Cf. F. CHIRPAZ, *Le corps*, Paris, 1963, 116.

¹²⁹ *ID*, 130.

¹³⁰ Cf. «Visión cristiana del hombre...», 303-304.

¹³¹ Cf. A. FOREST, *L'avènement de l'âme*, Paris, 1973, 107-108.

pria da alma e a passividade própria da matéria: «A alma, informando a matéria, cria o corpo que lhe é necessário para realizar-se como espírito encarnado; o corpo, matéria informada pela alma, é a expressão visível desta, a sua auto-realização»¹³². O corpo não se confunde com a pura materialidade, na medida em que é matéria informada pela alma. Por isso apresenta-se como a exteriorização e a materialização do espírito. Todavia, a prioridade ontológica pertence à alma, qual princípio informante do corpo, ou melhor dizendo, da matéria. «O corpo não se limita a ser instrumento ou base de lançamento do espírito; é, precisamente, o seu modo de ser: à essência do espírito humano enquanto espírito pertence a corporeidade»¹³³. Continuando a sua argumentação de clara influência rahneriana, Ruiz de la Peña esclarece que não basta mostrar que o espírito tem vantagens em encarnar-se, fazendo da encarnação uma simples fase transitória no percurso do espírito para chegar a si próprio. Importa, antes, propor a unidade alma-corpo de tal modo que pareça impossível a auto-realização do espírito à margem da matéria, não só num determinado momento da sua história, mas sempre e necessariamente:

O espírito humano (a alma) não é, segundo isto, uma coisa junto a outra (a matéria ou o corpo). É antes um dos factores estruturais do acontecimento total do homem. A matéria é, enquanto humana, corpo, a determinação do biológico pelo psíquico, a alteridade ou «o fenómeno» da alma, a sua manifestação empírica¹³⁴.

Tendo por base a filosofia tomista, Ruiz de la Peña oferece-nos uma fundamentação ontológica do corpo. Este pertence ao próprio ser do homem, ainda que determinado ontologicamente pela alma. Todavia tem o cuidado de sublinhar que o homem é tanto alma como é corpo, unidade ontológica de dois princípios de ser. Ser-alma assinala mais a irredutibilidade interior e subjectiva da pessoa à sua pura materialidade orgânica; ser-corpo expressa a visibilização e a exteriorização de tal interioridade no concreto da existência histórica e mundana da pessoa. O homem é alma na medida em que essa totalidade una está dotada de uma interioridade, de uma den-

¹³² HSM, 366.

¹³³ ID, 131. Como se pode verificar, Ruiz de la Peña está a citar K. RAHNER, «La unidad de espíritu y materia en la comprensión cristiana», in *Escritos de teología*, V, Madrid, 1969, 195-197.

¹³⁴ ID, 131.

sidade e profundidade tais que não se esgotam na superficialidade do facto físico-biológico. É corpo na medida em que a dita interioridade se visibiliza, se comunica e se auto-elabora historicamente no tempo e no espaço¹³⁵. O homem é, pois, uma unidade substancial de espírito e matéria. Ambos os princípios, sendo essencialmente diversos, estão intrínseca e mutuamente referidos, e isso significa que o que se diga de qualquer dos dois, se diz, *eo ipso*, da unidade substancial por eles constituída¹³⁶. O homem inteiro é corpo e é alma. A unidade existencial e metafísica do homem não anula a afirmação da relação entre os dois momentos estruturais e estruturantes da sua unidade ontológica e existencial, o ser corpo e o ser alma.

4.2. *O homem como dualidade*

Partindo, embora, de uma concepção antropológica unitária, Ruiz de la Peña não prescinde de uma linguagem dual (alma-corpo, espírito-matéria; interioridade-exterioridade) para assinalar aspectos complementares e inseparáveis da unidade ontológica da pessoa. Neste sentido, adverte o Autor que nem toda a linguagem alma-corpo é sem mais dualista. Pois uma coisa é distinguir os momentos estruturais diversos de uma realidade única, e outra enumerá-los como se fossem unidades somáveis. O dualismo não tem a ver com a afirmação de alma e corpo, mas com um determinado modo de interpretar a sua relação mútua¹³⁷. Assim se rejeitam as teses monistas da redução do humano ao material e da pura identificação do homem com o corpo, compreendido este meramente como processo físico-químico e biológico. Contudo não se pode ignorar que a linguagem dual é comum também às antropologias dualistas. O problema está, precisamente, quando se apresenta a alma como princípio ontológico imaterial e extracorpóreo¹³⁸. A antropologia cristã, por seu lado, mostra a legitimidade da linguagem dual, quando suportada por uma antropologia unitária. Consequentemente, defende o nosso Autor que não tem sentido afirmar que o corpo procede de uma causa intramundana enquanto que à alma se

¹³⁵ Cf. *ID*, 131.

¹³⁶ Cf. *ID*, 256. O homem como unidade substancial de espírito e matéria é uma ideia que Ruiz de la Peña recebe de K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1984³, 220-222.

¹³⁷ Cf. *ID*, 132.

¹³⁸ Objecção colocada por P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma. Teoría ctual*, Madrid, 1989², 333.

atribui uma criação imediata de Deus. É, antes, o homem que possui, em si próprio, uma dupla causalidade. E o que se diz de um dos princípios, diz-se do homem no seu todo, porque os mesmos não existem em separado. «O homem inteiro foi criado pelo mesmo e único Deus»¹³⁹.

Todo o homem é corporeidade trespassada pelo anímico e espiritualidade que toma forma no corpóreo. O corpo, enquanto matéria informada pela alma, é a sua expressão visível, a sua auto-realização. No homem coexistem duas dimensões complementares e inseparáveis, intrinsecamente ligadas na mesma e única unidade substancial, o ser corpo e o ser alma, cuja distinção é apenas lógica e jamais existencial. «Ser espiritual e corpóreo, o homem é a criatura onde o espírito se “materializa” ao exteriorizar-se, e a matéria se “espiritualiza” interiorizando-se»¹⁴⁰. A corporeidade é a visibilização e a materialização do espírito; este não existe em estado puro mas na sua concretização material (encarnação), na sua interiorização na matéria. Eis porque o cristianismo não impõe uma censura prévia nem ao espírito nem à matéria. Pelo contrário, procura abarcar a ambos numa síntese coerente. E o lugar privilegiado dessa síntese é, precisamente, o homem onde as duas possíveis formas de ser criatural se encontram para se unirem substancialmente. Deste modo a antropologia abre-se à cristologia, a condição criatural do homem anuncia o encontro definitivo entre a criatura e o Criador: Deriva daí o carácter representativo do homem, que o converte em interlocutor do diálogo entre o Criador e a criatura e que antecipa a síntese última entre ambos que terá lugar em Cristo. A afirmação da unidade do homem supõe, pois, a distinção dos dois factores estruturais, corpo e alma. A distinção corpo-alma não é somente possível, mas também exigida e justificada pelo próprio dogma cristão¹⁴¹. Exigida na medida em que é necessário salvaguardar a irredutibilidade do homem ao mundano e ao material, afirmando, precisamente, a sua capacidade relacional, a sua abertura à transcendência, evocada pelo termo «alma». Mas importa, de imediato, acrescentar que esta dualidade não é mais do que dimensões complementares da unidade original que é o homem¹⁴².

¹³⁹ *ID*, 92.256.

¹⁴⁰ *HSM*, 366.

¹⁴¹ Cf. *ID*, 133.

¹⁴² Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 145.

Daí que, segundo o nosso Autor, seja difícil eliminar do discurso antropológico todo o rasto de dualidade. Tal dificuldade pode-se constatar no facto de que nenhum idioma expressa todo o ser do homem com uma única série de termos, anímicos ou corpóreos. Perguntemo-nos, fará a dualidade parte integrante da compreensão da unidade do homem, ou será, apenas, uma limitação de linguagem? O certo é que a limitação da linguagem humana traduz essa impossibilidade de afirmar a unidade e a totalidade do homem de outro modo senão em termos duais, numa relação dialéctica de dimensões complementares, sem nunca excluir o risco, sempre presente, de se radicalizar um dos contrários ou quebrar a dinâmica da reciprocidade. Nesta limitação de conceptualização, o dualismo apresenta-se sempre como uma sombra da qual a reflexão antropológica tem de precaver-se. Mas eliminar um dos pólos comporta um risco ainda maior, o monismo sempre redutor. Ruiz de la Peña inclina-se, portanto, para a validade das expressões duais, bem mais preferíveis ao puro reducionismo monista e mais próximas da verdade antropológica do homem¹⁴³.

Na sua reflexão, Ruiz de la Peña recorre a dois binómios que aparecem quase como sinónimos, alma-corpo e espírito-matéria. À primeira vista poderão parecer perfeitamente intercambiáveis, pois aquilo que se predica de um pode predicar-se igualmente de outro. De facto, do homem tanto se diz que é «unidade substancial de espírito e matéria» como também, e mais frequentemente, unidade substancial de alma e corpo. Pela nossa parte não cremos que tais binómios se possam equivaler sem mais, nem a análise dos textos de Ruiz de la Peña sustenta tal interpretação. Em termos metafísicos podemos pensar a diferença irredutível do espírito em relação à matéria. Mas qualquer acesso a tais dimensões só pode ser por via da antropologia, do fenoménico. É a partir da realidade concreta do homem e da sua irredutibilidade de sujeito pessoal que é pensável tanto a diferenciação como a unidade de espírito-matéria. De facto, como afirma K. Rahner: «Só a partir do homem uno e, em consequência, a partir da sua auto-realização una, se sabe o que é espírito e matéria e, por isso, ambos os pólos devem entender-se de antemão

¹⁴³ Essa mesma validade é, registada, na actualidade por diversos discursos filosóficos e científicos, completamente extraterritoriais em relação à teologia: ID, 133: «La persistencia de expresiones duales se manifiesta también en frases como “la mente es el *software* y el cerebro el *hardware*”. O en el binomio bungeano *psicón-cerebro*. O en la afirmación, por demás trivial, de que el cuerpo es materia *organizada*».

como referidos entre si»¹⁴⁴. Rahner recusa-se a pensar qualquer relação espírito-matéria fora do acontecimento homem. A sua reflexão antropológica estrutura-se a partir de uma compreensão de homem como unidade de espírito matéria, substituindo mesmo o tradicional binómio alma-corpo. O homem, enquanto ser espiritual, não se realiza à margem da matéria, ou da natureza; mas que, enquanto sujeito que se autodetermina, serve-se da matéria para a pessoalizar e transfigurar. Ou, por outras palavras, no acontecimento-homem a matéria pessoaliza-se.

Idêntica compreensão encontra-se em Ruiz de la Peña. Pode-se ler numa citação onde são bem evidentes as influências rahnerianas: «A unidade de espírito-matéria recebe, pois, no homem a sua mais estreita verificação; o espírito finito é impensável a extramuros da materialidade»¹⁴⁵. E num outro texto acrescenta que o homem é o lugar privilegiado da síntese espírito-matéria, «onde as duas formas do ser criatural se encontram para se unirem substancialmente»¹⁴⁶. Em ambos os casos a unidade antropológica é afirmada recorrendo apenas ao binómio espírito-matéria. Por vezes os dois binómios são empregues no mesmo contexto, com uma função praticamente sinonímica, quase não se distinguindo um do outro: «O espírito humano (a alma) não (...) é uma coisa junto a outra (a matéria ou o corpo). É antes um dos factores estruturais do acontecimento total homem»¹⁴⁷. Espírito humano e alma identificam-se aqui. Porém não se verifica uma total identificação da matéria com o corpo, porque este é mais do que pura matéria; é matéria humana. Consequentemente, não podemos deixar de concluir que os binómios espírito-matéria e alma-corpo não são de todo harmonizáveis, porque corpo é mais do que matéria. Esta conclusão impõe-se ainda com

¹⁴⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 221. Também C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, 57, pela sua parte de filósofo, define o ser espiritual como ser-de-dom dado a si próprio, «pour être sujet, substance spirituelle libre, à soi, pour être auteur et acteur de son existence». Partindo de uma concepção ao mesmo tempo vitalista e ontológica de «espírito», a sua reflexão acolhe o invisível no visível, o transcendente no imanente: «Ce que se constitue en act et en forme, mais s'y occulte en s'y donnant, ce qui est inépuisable dans le donné, illisible dans la lecture, offert aux métamorphoses, disponible pour la parution du sens, l'activité libre, poussant plus loin, exigeant davantage, cela est nommé "esprit"» (*Ibidem*, 23). Trata-se de uma ontologia da pessoa que parte do concreto da vida: cf. P. GILBERT, «L'acte d'être: Un don», *Gregorianum* 41 (1989) 273.

¹⁴⁵ *ID*, 131.

¹⁴⁶ *ID*, 132-133.

¹⁴⁷ *ID*, 131.

mais evidência na seguinte passagem de *El hombre y su muerte*, já atrás referida: «O ser humano é unidade substancial de dois princípios, espírito e matéria, os quais ao consumarem a sua união substancial, tornam-se, respectivamente, alma e corpo»¹⁴⁸. A alma é o espírito que se realiza no homem; o corpo é a matéria que se humaniza. Os princípios ontológicos espírito e matéria tomam, no homem, o nome de alma e corpo. Porém há aqui uma nuance a salientar: Não é o espírito que enforma a matéria mas a alma. O corpo resulta da função informante da alma sobre a matéria. Por isso o corpo não se identifica sem mais com a matéria, precisamente por ser matéria espiritualizada.

Como já tivemos oportunidade de sublinhar, na reflexão de Ruiz de la Peña alma e espírito são dois conceitos sinónimos e intercambiáveis. A única nuance que se poderá salientar entre ambos é que o espírito pode ser percebido, metafisicamente, como uma dimensão distinta da matéria; mas enquanto encarnado no ser humano identifica-se plenamente com a alma: «Em termos ontológicos, por alma entende-se, pelo menos, o princípio espiritual do ser uno»¹⁴⁹. Noutra passagem o Autor identifica alma não somente com espírito mas também com mente: «Dizer “alma” (ou “mente” ou “espírito”) equivaleria a dizer matéria autotranscendendo-se realmente face ao novo, ao distinto, o ontologicamente mais rico e superior»¹⁵⁰. Na tradição filosófica ocidental, a mente (*mens*) traduz o *noûs* grego, a parte superior e divina da alma, separável do corpo, onde se situa a sede de todo o conhecimento intelectual¹⁵¹. Mas a par da identificação conceptual (alma-espírito-mente), Ruiz de la Peña distancia-se por completo dessa tradição. Para o nosso Autor, a alma (a mente ou o espírito) não tem actividade fora da matéria,

¹⁴⁸ HSM, 366.

¹⁴⁹ ID, 140.

¹⁵⁰ NA, 266. Cf. «De nuevo: sobre la dialéctica mente-cerebro», *Salmanticensis* 42 (1995) 419.

¹⁵¹ Para Platão, a parte superior da alma, situada na cabeça, «o lugar dos conhecimentos e dos pensamentos verdadeiros», destinada à imortalidade (*Timeu* 90, a-c) recebe no *Fédon* o nome de *noûs* (79,c). Aristóteles, embora pensando a unidade alma-corpo em termos hilemórficos, não deixa de afirmar, na sequência de Platão, que só o *noûs* é imortal e divino e, como tal, separável do corpo (*De Anima* III, 5.430 c.; *Métaphysique* XII, 3.1070 a). Traduzido no latim por *mens*, aparece em Agostinho ligado a *spiritus*, oscilando este termo entre a identificação com *mens* ou com um significado de maior abrangência: «*Omnis mens spiritus est, nom autem omnis spiritus mens est*» (*De Trinitate* XIV, 16, 22). Em S. Tomás, na continuidade

ou do corpóreo; constitui, antes, a capacidade intrínseca da própria matéria para se autotranscender, para alcançar o nível ontológico próprio do humano, que é o pessoal. Bebendo, embora, da tradição tomista, a leitura de Ruiz de la Peña está profundamente marcada pela concepção de Karl Rahner, para quem não há realização do espiritual fora da matéria ¹⁵².

Do que acabámos de referir, podemos concluir que a reflexão de Ruiz de la Peña não está isenta de uma certa confusão entre alma e espírito, que tem caracterizado tanto a filosofia como a teologia ocidentais, com a consequência de reduzir espírito, aqui identificado com alma, a um princípio meramente antropológico. É certo que a afinidade etimológica entre *anima* e *spiritus* é inegável. Ambos remetem para a realidade da respiração, do sopro vital e se apresentam como princípio de vida. Mas não se pode ignorar também a respectiva diferença: enquanto *anima* remete para uma dimensão exclusivamente antropológica, referindo à exalação e à respiração, *spiritus* reenvia-nos para a inspiração e refere-se ao ar que se respira. Há uma exterioridade própria do *spiritus*, acolhido como dom de vida por parte do homem. *Spiritus* é mais do que um dinamismo antropológico; há nele uma dimensão transcendente na medida em que se refere ao sopro divino. A mesma perspectiva encontra-se no *ruah* hebraico, que evoca o sopro divino, ligado à ideia de força e de dinamismo. É, essencialmente, recebido do Criador e muito raramente aplicado ao homem, enquanto criatura. Em termos bíblicos, espírito implica sempre uma referência directa a Deus, ao dom da vida que o homem acolhe ¹⁵³.

A recuperação do sentido propriamente bíblico da noção de espírito, enquanto realidade divina através da qual Deus se comunica e se relaciona com o homem, só terá vantagens para a antropologia teológica ¹⁵⁴. Não só ajudaria a compreender melhor a relação

desta tradição filosófica, alma aparece identificada com a mente e o intelecto, também dito espírito, enquanto princípio de conhecimento universal, desligado do corpo: «*Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens*» (*Sum. Theol.* I. q. 75, a. 2). Na tradição filosófica ocidental, mente, intelecto e espírito são, pois, palavras sinónimas de alma e comportam sempre uma conotação de imaterial, supra-sensível, incorpóreo e racional. Cf. X. LACROIX, *Le corps de chair*, Paris, 1996³, 267-268.

¹⁵² Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 222-227.

¹⁵³ Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, 52-61.

¹⁵⁴ A recuperação da dimensão bíblica, teológica, de espírito só muito recentemente aconteceu no âmbito da antropologia teológica: L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 141: «Lo “spirito” ci rimanda alle categorie dell’incontro interpersonale,

do homem com Deus, enquanto acolhimento e doação da vida como dom divino, como ajudaria também a integrar o corpo nessa mesma relação¹⁵⁵. A interioridade da relação não anula a expressividade corpórea; antes a exige como condição da sua própria realização. Pelo dom do Espírito, que nos pessoaliza, o corpo entra no dinamismo vital da relação filial. O espiritual não é um estádio exterior nem alheio à corporeidade; pertence, antes, à essência da própria corporeidade, vivida e percebida na lógica do dom¹⁵⁶. A vida espiritual, que é entrada no dinamismo do dom, traduz-se numa nova maneira de viver o corpo, pois é pelo dom do próprio corpo que o dom da vida se torna realidade. «Tornar-se espiritual é viver o seu corpo como dom e feito para o dom»¹⁵⁷. Em suma, o homem não é só corpo nem só alma, nem tão pouco é corpo mais alma, ao modo de duas entidades completas em si mesmas e encostadas uma à outra. Deixamos, porém, para os pontos seguintes a indagação que Ruiz de la Peña faz sobre o ser-corpo e o ser-alma.

4.2.1. *O homem é corpo*

A experiência primeira que o homem faz de si mesmo é a da sua corporeidade, de alguém que se relaciona com os outros e com o mundo e descobre a sua alteridade pela fronteira intercomunicativa e relacional que é o seu próprio corpo. Mas a realidade corpo escapa a toda a tentativa de definição e de conceptualização, porque não é possível reduzir o corpo a um objecto exterior ao homem. O homem é corpo, não tem corpo. Para poder definir o seu corpo, o homem teria que distanciar-se dele e, assim, abarcá-lo para delimitá-lo (defini-lo). Toda a definição, naquilo que em si condensa de análise e de síntese, traduz e explicita um processo de conheci-

comunione di vita, inserimento in Gesù (cf. 1 Cor 6,17); e questo non come qualcosa che riguarda un aspetto dell'uomo, ma eleva ad un'altra dimensione tutto il suo essere». Cf. ainda G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 388; X. LACROIX, *Le corps de chair*, 265-266; J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio*, 90.

¹⁵⁵ Situam-se nesta linha os contributos de S. MCFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Londres, 1992, 141-150; J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, 22-34; G. MÜLLER-RENHOLZ, *El Espíritu de Dios. Transformar un mundo en crisis*, Santander, 1996, 21-56.

¹⁵⁶ Cf. Y. LEDURE, *Trascendenze*, 88.

¹⁵⁷ X. LACROIX, *Le corps de chair*, 271; ou, como escreve G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 390: «La spiritualità dell'uomo (...) non sta invisibilmente dietro il corpo anche se esiste soltanto nella materialità corporea: questa è il luogo della presenza dell'individualità spirituale in tutta la sua densità».

mento só possível na distinção entre um sujeito, que conhece, e um objecto, que é conhecido. Ora tal distinção não é possível na realidade humana, pois o corpo não é um objecto que o homem possui, mas pertence à identidade do seu próprio ser. Sendo corpo, o ser humano identifica-se com ele. O definidor não pode entrar no definido, a não ser que pretenda ser ao mesmo tempo sujeito e objecto de uma mesma operação. Como afirma Ruiz de la Peña, corpo é, pois, uma dessas protopalavras abarcentes que resistem a ser adequadamente explanadas em fórmula precisa e compreensiva ¹⁵⁸.

É bem evidente na reflexão do nosso Autor a recepção do contributo da filosofia fenomenológica. Superando a separação cartesiana entre o corpo, identificado como mero objecto de conhecimento (*res extensa*), e o sujeito pensante (o *cogito* ou a *res cogitans*), a fenomenologia inscreve o corpo na esfera do ser do homem. O corpo não deixa de ser realidade física e biológica, mas não se reduz a estas. No homem, a subjectividade é real e o corpo é subjectivo ¹⁵⁹. A existência humana é uma permanente existência corpórea. O sentimento corpóreo é inseparável da identidade da pessoa. Ruiz de la Peña, servindo-se da filosofia fenomenológica, apresenta-nos uma descrição do corpo centrada em quatro aspectos: ser-no-mundo; ser-no-tempo; ser mortal; ser sexuado; expressão comunicativa do eu. Como se pode verificar, estamos perante uma reflexão marcadamente filosófica, mas que não deixa de ter consequências teológicas ¹⁶⁰.

Mais do que um estar-no mundo, o homem é-no mundo. Este não é para o homem um mero complemento circunstancial de lugar, mas sim um elemento constitutivo. A inserção do homem no cosmos não é algo de violento mas de natural. A realidade corpo não tem fronteira na própria pele; é, em certo sentido, co-extensiva ao mundo. Corpo e mundo são grandezas que se co-implicam mutuamente. Segundo Ruiz de la Peña, o mundo torna-se como que o «corpo dilatado do homem», e, por seu lado, o corpo é «o eixo do

¹⁵⁸ Cf. *ID*, 134.

¹⁵⁹ Cf. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 261.

¹⁶⁰ O ponto de partida é aqui filosófico. Mas também poder-se-ia partir de uma teologia da corporeidade, tendo como fundamento a cristologia: *CGS*, 51-52: «La determinación cristológica de la antropología cristiana fue decisiva para integrar el cuerpo en la verdad del hombre y superar los arraigados tabúes dualistas al respecto. El texto de Jn 1,14, en su crudo laconismo ("el Lógos se hizo *carne*"), fue la instancia decisiva que permitió recuperar la carnalidad (y con ella la mundanidad, la temporalidad y la historicidad)».

mundo», «a estrutura através da qual a existência humana particulariza o universo»¹⁶¹. Esta mútua implicação corpo-mundo não é uma novidade da filosofia fenomenológica. Já as narrativas da criação a referem: enquanto corpo, o homem é *adam* da *adamah* (Gn 2); está ligado à terra por uma dupla relação de origem e de destino; é constitutivamente mundano e temporal¹⁶².

Enquanto corpo, o homem está imerso nessa duração contínua e sucessiva a que chamamos tempo. Em consequência da sua condição de encarnação, o homem nunca poderá dispor totalmente de si num único acto definitivo, nem realizar-se de imediato e irreversivelmente. A condição corpórea significa itinerância. Por isso mesmo, porque ser-no-tempo, a realidade humana consiste num ir fazendo-se progressivamente. O homem é *homo viator*. Em cada momento do tempo, nada está inexoravelmente perdido ou ganho. Só no final do tempo que lhe foi dado, alcança o homem a sua própria identidade¹⁶³, a sua definitiva corporeidade.

A morte desmundaniza e destemporaliza o homem, subtraindo-o ao âmbito espacio-temporal que o constituía. Por isso a morte é o fim do homem inteiro. Escreve Ruiz de la Peña a este propósito: «Supor que o sujeito do verbo morrer é o corpo, não o homem, equivale a ignorar que, segundo vimos dizendo, o homem é corpo». E remata «a banalização da morte como fenómeno epidérmico, além de chocar com a intuição que todos temos da sua terribilidade, é uma forma de regressão ao dualismo antropológico»¹⁶⁴. Porque o homem é corpóreo, mundano e temporal, a morte tem de ser tomada a sério, pois todas aquelas dimensões ficam radicalmente afectadas por esta.

Já os relatos bíblicos da criação insistiam no facto de que a entidade homem realiza-se na polaridade complementar de varão e mulher. Na corporeidade está implicada uma diferenciação sexual, o que confere ao ser humano uma dupla tonalidade afectiva, um duplo modo de instalação mundana e de relação social correlativamente diferentes. A ideia de homem não tem uma correspondência real-concreta senão através da sua colocação num ou noutro sexo: colocação que é por sua vez biológica, biográfica, social e histórica. Essa é a razão pela qual o cristianismo sempre se opôs ao mito do

¹⁶¹ *ID*, 135.

¹⁶² Cf. *CGS*, 52; «Antropología cristiana», 416.

¹⁶³ Cf. *ID*, 135.

¹⁶⁴ *ID*, 136.

andrógino, no qual late a tendência à unicidade incomunicável como paradigma do humano (em vez do paradigma da comunidade dialógica) e à interpretação do amor como amor próprio (e não como comunicação de si). Retomando uma intuição barthiana, Ruiz de la Peña afirma mesmo que «o ser humano criado por Deus, é sua imagem enquanto varão e mulher, entre quem vigora, como entre as pessoas trinitárias, a distinção na união»¹⁶⁵.

Contudo, através do corpo, o homem diz-se a si mesmo. O corpo é, assim, a mediação de todo o encontro, o sacramento ou o símbolo da realidade pessoal. Ainda que todo o corpo expresse essa função comunicativa, todavia ela condensa-se no rosto, em cuja nudez se reflecte sempre uma interpelação e uma chamada à responsabilidade. O rosto é, assim, o lugar onde, por excelência, a natureza se torna porosa à pessoa¹⁶⁶. E o rosto de Cristo, «rosto dos rostos», é o espaço da hierofania absoluta: «quem me vê, vê o Pai» (Jo 14,9). O único modo de ver o outro verdadeiramente é vendo nele Cristo; se assim não for, está-se vendo *algo*, não alguém; está-se recusando captar a interpelação em que consiste o rosto do outro.

Ainda no âmbito da descrição fenomenológica do ser corpo enquanto expressão comunicativa, é oportuno introduzir a seguinte citação do Autor: «O homem evidencia no e pelo seu corpo o que é, na expressividade da figura e do gesto, na palavra corporalmente articulável e perceptível. Durante a existência terrestre, essa auto-manifestação não alcança a claridade sem ambages; é, ou pode ser, ambígua, equívoca»¹⁶⁷. Se o corpo é a expressividade de uma subjectividade que se exterioriza e, assim, se comunica, nunca haverá uma plena identificação entre a subjectividade e a expressividade corpórea. Deste modo Ruiz de la Peña refere a ambiguidade própria da nossa condição corpórea. A pessoa jamais se identificará totalmente com a sua existência corpórea, porque pertence também à condição corpórea a opacidade, essa profunda distância entre o ser e o aparecer, entre a interioridade e a sua manifestação. Pela irrenunciável constituição orgânica da pessoa, inscreve-se no seu ser-corpo uma dimensão involuntária e indeterminada, que se apresenta como limite e condicionante da própria realização pessoal¹⁶⁸.

¹⁶⁵ ID 136.

¹⁶⁶ Cf. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, 1996, 211-242; a edição original é de 1971.

¹⁶⁷ OD, 1986, 213.

¹⁶⁸ Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, I, Paris, 1988, 136.

Com tais indicações sumárias sobre a fenomenologia do corpo, Ruiz de la Peña pretende advertir que o corpo não pode ser infra-valorizado, tido em menos conta, visto como eticamente inferior ou suspeito, como foi frequente em certa literatura espiritual, antiga e até mesmo contemporânea¹⁶⁹.

A reflexão fenomenológica, resgatando o corpo da sua redução a objecto, introduz-lo na esfera do ser. Trata-se de um dado inteiramente acolhido por Ruiz de la Peña. Porém não nos deixamos de interrogar se não seria possível ir além da mera descrição fenomenológica do mesmo e introduzir um horizonte metafísico. Pela nossa parte pensamos ser perfeitamente possível inserir uma abertura metafísica na reflexão sobre o homem enquanto ser-corpo, se distinguirmos os conceitos de corpo e de corporeidade. Reservamos o conceito de corpo para designar a expressão concreta, fenoménica e encarnada, da condição corpórea da pessoa, conotada sempre com a realidade espacio-temporal e com o indeterminado e o involuntário do orgânico e do biológico. Corporeidade, por seu lado, trata-se de um conceito bastante usado pela filosofia fenomenológica para indicar aquela condição originária do ser humano, a sua autopercepção de ser corpo¹⁷⁰. Remete-nos, de imediato, para a subjectividade, que é anterior a toda a expressividade e exteriorização corpórea mas que só se actualiza através dela.

¹⁶⁹ Cf. *ID*, 136-138; «Visión cristiana del hombre...», 307-308. Ruiz de la Peña não oculta, pois, a desvalorização da corporeidade pela própria tradição cristã, aspecto superado hoje por todas as antropologias teológicas. Todavia, segundo o Autor, o corpo permanece como problema teológico precisamente devido ao processo de intensa somatização que, actualmente, está em curso: cf. «Antropología cristiana», 417.

¹⁷⁰ Não se trata, porém, de um termo exclusivo da fenomenologia; o mesmo aparece já no âmbito da filosofia tomista (*corporeitas*) que, ao contrário da fenomenologia, não tem um uso exclusivamente antropológico. Para S. Tomás, a alma intelectual é corporeidade do homem, enquanto forma substancial da sua realidade corpórea (*Sum. contra Gentiles* IV, c. 81, *Quod vero secundo*: «*Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis, non sit aliud quam anima rationalis*»). Cf. B. BAZÁN, «La corporalité selon Saint Thomas», *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983) 401-402). No que diz respeito à concepção fenomenológica de corporeidade, a nossa reflexão apoia-se em C. ROCCHETTA, «Corpo», in E. ANCILLI (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma, 1990, 634-636; R. KÜHN, «Le corps retrouvé. Une phénoménologie radicale appliqué à une investigation sur la corporeité», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988) 561-563; Y. LEDURE, *Trascendenze*, 55-56; S. PALUMBIERI, *L'uomo questa meraviglia. Trattato sulla costituzione antropologica*, Roma, 1999, 103-106; G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique», *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 447-450; R. ZAVOLLONI, «Linee di sviluppo nella concezione della "corporeità" umana», *Antoniano* 56 (1990) 362-363.

A corporeidade constitui, assim, o princípio de unidade interna do sujeito; define e qualifica ontologicamente o homem. Nesse sentido, apresenta-se como uma dimensão metafísica da pessoa, distinta de corpo em sua realidade espacio-temporal, em sua objectividade material. A corporeidade é a condição de expressividade do próprio corpo, da sua pessoalização pela relação. Porque se identifica com a própria subjectividade, é anterior a toda a objectivação fenoménica e corpórea, embora através desta se revele. O corpo só é expressão da pessoa e sua condição de relação porque há uma estrutura ontológica interna, subjectiva, unificante do sujeito e da sua intencionalidade, que é a corporeidade. Corporeidade é, portanto, um conceito metafísico diverso do conceito de corpo, que comporta uma objectividade orgânica e expressiva, embora constitua o princípio imanente da sua unidade, da sua inserção no mundo e da sua capacidade relacional¹⁷¹. Deste modo se salvaguarda a inevitável distância entre o ser e o aparecer, entre a subjectividade e a exteriorização, entre a corporeidade e o corpo. Esta distância é a condição necessária da afirmação daquele reduto ontológico inviolável que é a subjectividade pessoal, irreduzível ao fenoménico e ao orgânico. Salvaguardando a dualidade necessária, corporeidade-corpo, pessoal-puramente material, evita-se todo o possível desvio dualizante para uma entidade exterior ao corpo e que nela se encarnaria. Pelo contrário, a encarnação é o modo originário próprio do ser corpo, o modo de se experimentar e de se expressar o ser relação próprio da corporeidade.

Como vimos, é indiscutível em Ruiz de la Peña a preocupação pela não desvalorização do corpo. Mas, de imediato, adverte para outro excesso, tão presente na actualidade, o da «ressacralização pagã do corpo». Fazendo uma crítica à actual tendência cultural de reabilitação do corpo, escreve o nosso Autor: «Na realidade, essa

¹⁷¹ Com o recurso ao termo «corporeidade» não ficaria de modo nenhum comprometido o necessário substracto ontológico nem a dimensão relacional e axiológica presentes na ideia de alma. Segundo M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 70, a corporeidade, ou o corpo subjectivo, enquanto ego fenomenológico originário, é a «realidade da alma». De um modo mais explícito ainda: Id., «Le concept de l'âme a-t-il un sens?», *Revue Théologique de Louvain* 64 (1966) 30: «Nous disons que le corps est originellement par son ipséité même, par son intériorité. Et en effet, c'est cette sorte de cohérence interne première, cet habitacle que nous sommes, dans lequel nous sommes et dans lequel nous sommes des vivants, c'est cela un corps, notre corps. Et c'est cela aussi qu'on appelle notre âme». A mesma opinião é expressa por R. KÜHN, «Le corps retrouvé...», 562: «La corporeité (...) c'est la subjectivité en tant que cet être-vivant, c'est-a-dire en tant qu' "âme"».

pretendida recuperação do corpo é uma leitura selectiva da corporeidade; não se glorifica o corpo enquanto tal, mas sim os corpos belos, jovens e sãos da *beautiful people*»¹⁷². As actuais campanhas de reabilitação do corpo são portadoras de um clamoroso reducionismo, ao traduzirem a corporeidade por sexualidade, e esta pela genitalidade. Tal implica, na reflexão de Ruiz de la Peña, um «assolapado idealismo», o qual procura obter uma imagem arquetípica do corpo, seleccionando uns aspectos do mesmo e retendo outros. Não se aceita o corpo nos seus limites; finge-se-lo atemporal, asséptico, atlético, ilimitadamente jovem, viçosamente belo, invulneravelmente são. Estas campanhas, no fundo, revelam a patética indigência das antropologias para as quais o homem é só corpo, confiando apenas na aeróbica, na cosmética e nos progressos da cirurgia plástica. Por tal razão, pensa o Autor, não tem sentido, para a fé cristã, reabilitar algo (o corpo) que está habilitado, de antemão, para a ressurreição gloriosa: «A fé na ressurreição, e não o culto pagão e idealista do corpo, é a mais alta forma de fidelidade a este e o mais eficaz antídoto contra a sua depreciação»¹⁷³.

São inegáveis as ambiguidades e os reducionismos antropológicos desta reabilitação contemporânea da dimensão corpórea da pessoa, que faz do corpo um ídolo. A exaltação de uma estética do corpo faz-se sacrificando uma ética integral da condição corpórea. Mas, sinceramente, não cremos que a actual reabilitação do corpo se possa reduzir a uma estética selectiva e redutora. Pelo contrário, sem em nada retirar às suas evidentes ambiguidades, a actual revalorização da condição corpórea constitui um dos sinais mais significativos da cultura do nosso tempo, que importa acolher com serenidade e interpretar em toda a sua complexidade. Ligada à redescoberta do corpo está hoje a afirmação do valor da festa e do lazer, como reacção a toda uma cultura tecnocrata que reduz o corpo a mera força produtiva¹⁷⁴. As actuais psicoterapias com o corpo pro-

¹⁷² ID, 138. Leitura coincidente com a do sociólogo D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, 1990, 10: «S'il existe un "corps libéré", c'est un corps jeune, beau, physiquement irréprochable". Cf. ainda M.-A. DESCAMPS, *Le corps hai et adoré. Psycho-histoire des idées sur le corps: sa haine et sa réhabilitation*, Paris, 1988; J. GRITTI, «Le corps aujourd'hui. Approche sociologique», *Études* 361/5 (1984) 475-482; S. SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Bréscia, 1990³; «L'utopie du corps parfait. Entretien avec Lucien Sfez», *Esprit* 2 (1997) 143-155.

¹⁷³ ID, 138.

¹⁷⁴ Cf. A. MARTINS, «A festa, o amen da criação», *Communio. Revista Católica Internacional (Lisboa)* 16 (1999) 17-30.

põem-se ajudar a libertar a pessoa do seu stresse, abrindo caminho à expressão das suas energias interiores, através de um processo terapêutico que assume o corpo como registo da inteira história pessoal¹⁷⁵. No campo da saúde e em reacção à expropriação do corpo pela medicina convencional reduzido a objecto de laboratório e de intervenção, reivindica-se hoje uma gestão pessoalizada da própria doença e da sua cura. As medicinas alternativas e homeopáticas são cada vez mais procuradas¹⁷⁶.

A redescoberta do valor do corpo também não é, de modo nenhum, fenómeno estranho à actual experiência crente. Muitos cristãos passaram a ler e a interpretar a Escritura a partir do prisma da corporeidade. A própria vida espiritual faz hoje uma reapropriação do corpo como lugar de oração e de contemplação, recorrendo a técnicas meditativas de diversas tradições religiosas, que vão desde o cristianismo ortodoxo ao budismo zen¹⁷⁷. Alguns movimentos de espiritualidade promovem uma libertação do gesto nas celebrações litúrgicas e experimentam o valor terapêutico da oração comunitária. A própria liturgia é toda ela uma acção corpórea. O corpo é o sujeito do rito; o rito é o corpo que descansa perante o silêncio. A identidade sacramental da Igreja é, antes de mais, uma identidade corpórea e relacional. A liturgia e a celebração dos sacramentos da Igreja são a epifania do corpo do homem como «corpo salvo»¹⁷⁸.

Mas não é só a prática dos cristãos a assumir positivamente o valor da corporeidade. A própria reflexão teológica tem feito do corpo um lugar hermenêutico e epistemológico do próprio discurso teológico. Não é em vão ou apenas por circunstanciais motivos de contemporização que se pode afirmar que toda a teologia cristã é teologia sobre o corpo¹⁷⁹. Inscrevem-se nessa linha tanto as teolo-

¹⁷⁵ Vão nessa linha os trabalhos do psicanalista norte-americano A. LOWEN, *La depressione e il corpo*, Roma, 1980; *La spiritualità del corpo*, Roma, 1991.

¹⁷⁶ Cf. S. SPINSANTI, «Corps», 202-209.

¹⁷⁷ Cf. A. GENTILI, *Le ragioni del corpo*, Milão, 1996.

¹⁷⁸ G. GIRARDI, «Il corpo celebrante e l'esperienza della salvezza», *Rivista Liturgica* 89 (2002) 66. A vivência e a expressividade corpóreas na celebração da fé constitui um dos aspectos ainda não suficientemente implementados pela actual reforma litúrgica: cf. A. GRILLO - G. MAZZOCHI, «Il corpo nel pensiero teologico contemporaneo. Nuovi percorsi teorici e prospettive significative per la scienza liturgica» (*Ibidem*, 13-39).

¹⁷⁹ M. R. MILES, «Body Theology», in A. RICHARDSON - J. BOWEN (ed.), *A New Dictionary of Christian Theology*, Londres, 1983, 77: «All Christian theology is body theology in that its distinctive characteristic is affirmation of the permanent integrity

gias da libertação, que advogam a libertação histórica das estruturas opressoras sociopolíticas, como as recentes teologias de inspiração feminista, que proclamam a superação de uma linguagem sexista e a reconciliação entre espírito e corpo, entre corpo e natureza ¹⁸⁰. Em estreita conexão com as teologias feministas e as teologias processuais norte-americanas, situam-se também as propostas das teologias ecológicas, que apresentam o universo como *God's body* («corpo de Deus») ¹⁸¹. Partilham, igualmente, da reabilitação do corpo todos os recentes esforços teológicos de valorização e compreensão das minorias socialmente excluídas e marginalizadas, em que quer o acolhimento quer a recusa significam sempre aceitação ou rejeição do outro em sua condição corpórea ¹⁸². E não podemos de modo nenhum ignorar o actual esforço profético do Magistério da Igreja em afirmar e proclamar o valor incondicional da vida humana e da condição corpórea que a manifesta e a encarna em todas as fases do seu desenvolvimento, desde a concepção à morte ¹⁸³.

A revalorização da condição corpórea da pessoa e as consequências políticas, sociais, ecológicas, relacionais e afectivas, que a mesma implica, constitui hoje um dos campos mais fecundos e promissores da actual reflexão teológica. O corpo constitui mesmo um autêntico lugar teológico e epistemológico, onde as diferentes áreas da teologia têm a feliz oportunidade de se confrontarem e se completarem mutuamente. Concluímos este rápido apanhado sobre a revalorização da corporeidade por parte da experiência crente e da reflexão teológica, citando S. Spinsanti: «A verdadeira redescoberta do corpo não é, portanto, uma operação redutora. É, ao contrário,

of the human body as given in creation, affirmed in the incarnation of Jesus Christ, nourished in the sacraments of the Christian churches, and to be glorified in the resurrection of the body».

¹⁸⁰ Cf. J. MILBANK, «Théologie de la libération», in J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, 650-561; I. ELLACURÍA, «Liberación», in C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 690-710; R. R. RUETHER, *Per una teologia della liberazione, della donna, del corpo, della natura*, Bréscia, 1992²; ID., «Feminist Theology», in J. A. KOMONCHAK - M. COLLINS - D. A. LANE (ed.), *The New Dictionary of Theology*, Dublin, 1990, 391-396.

¹⁸¹ Cf. S. MCFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Londres, 1993.

¹⁸² Cf. J. B. NELSON, *Body Theology*, Louisville-Kentucky, 1992; J. AUDINET, «Frontera del cuerpo, fronteras sociales», *Concilium* 280 (1999) 249-258.

¹⁸³ Cf. JOÃO PAULO II, *Encíclica «Evangelium vitae»*, AAS 87 (1995) 401-522. Lembramos, a este propósito, a série de catequeses semanais sobre o amor humano no início do seu pontificado (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Teologia del corpo*, I-II, Roma, 1982) e a homília pronunciada aquando da inauguração do restauro dos frescos da Capela Sistina [cf. *L'Osservatore Romano* 16 (16.04.1994) 7].

uma obra de integração»¹⁸⁴. Integração pessoal, comunitária e ecológica, ao nível da experiência crente; integração de todo o discurso teológico, ao nível da inteligência da fé.

Não é tarefa fácil «manter a medida e o tom justo» em todo o discurso ligado ao corpo, incluindo o teológico¹⁸⁵. Mas a dificuldade não nos poderá conduzir à demissão de procurar a justa medida. A crítica frontal a uma reabilitação selectiva e idealizante, quando não pagã, do corpo, não poderá esquecer os aspectos positivos que a actual tendência de revalorização da condição corpórea apresenta, acolhidos, como vimos, tanto pela experiência crente como pela reflexão teológica. A função crítica da hermenêutica teológica não pode passar unicamente pela denúncia daquilo que subverte e deturpa a mensagem cristã; passa também pela afirmação positiva de todos aqueles valores em sintonia com o Evangelho, capazes de oferecer à existência crente uma maior consciência, teórica e prática, da riqueza do mesmo. Ora, em nossa opinião, é esta justa medida, que não ignora os aspectos positivos da reabilitação do corpo, que não aparece suficientemente explicitada e muito menos desenvolvida na reflexão teológica de Ruiz de la Peña.

4.2.2. *O homem é alma*

Reagindo contra a tendência reducionista da actual reabilitação do corpo, Ruiz de la Peña sublinha, precisamente, o outro pólo do binómio: o homem não é só corpo, é também alma¹⁸⁶. O que antes dissera a propósito do corpo, a sua indefinibilidade de protopalavra, vale igualmente agora para o termo alma, usado e abusado, carregado de uma forte ambiguidade, com uma comprometida credibilidade. Todavia, estima Ruiz de la Peña, alma trata-se de uma ideia, independentemente do termo pelo qual é designada, insubstituível para a teologia, porque com ela se expressam e se tutelam uma série de mínimos antropológicos inegociáveis para a fé cristã¹⁸⁷. Com este conceito, a antropologia cristã procura significar «a absoluta singularidade do ser humano e a sua abertura constitutiva a Deus»¹⁸⁸.

¹⁸⁴ S. SPINSANTI, «Corps», 216. Cf. ID., *Il corpo nella cultura contemporanea*, 27.

¹⁸⁵ M. DESPLAND, *Christianisme, dossier corps*, Paris, 1987, 119.

¹⁸⁶ Cf. «Antropologia cristiana», 417.

¹⁸⁷ Cf. ID., 139.

¹⁸⁸ ID., 139.

Avançando no nosso desenvolvimento, detenhamo-nos, por momentos, no modo como Ruiz de la Peña responde às seguintes questões sobre a alma: se é (*an sit*) e que é (*quid sit*). À primeira responde afirmativamente, de acordo com a fé cristã, deixando, todavia, em aberto a segunda; a não decisão sobre esta não tem que empanar a não decisão sobre aquela¹⁸⁹. Todavia o Autor não deixa assim tão em aberto a questão do *quid sit*, embora, como refere, não vá além de «modestas anotações», umas de natureza teológica, outras de natureza filosófica (ontológica). Começemos pelas primeiras: «Antes de mais, que o pensamento cristão entende o *quid* da alma teologalmente, isto é, mais existencial-soteriologicamente do que ontologicamente: “a alma é a capacidade de referência do homem à verdade, ao amor eterno”»¹⁹⁰. Teologicamente falando, com a ideia de alma expressa-se a capacidade de relação do homem com Deus, numa dimensão simultaneamente existencial e soteriológica. Daí que, opina o nosso Autor, «esta ideia existencial-soteriológica do humano como capacidade de referência ao divino (referendada pelo Vaticano II, GS 12;14) seria incompreensível se se dissesse que o homem é, não já corpo, mas só corpo, silenciando-se o ser *alma* (ou *espírito*)»¹⁹¹. Mais uma vez se evidencia, com toda a clareza, a preocupação anti-reducionista de Ruiz de la Peña e a sua intenção em afirmar a permanente identidade psicossomática do homem, como condição de uma coerente tematização teológica da condição corpórea¹⁹². É, pois, não só lícito como também iniludível, entender por *alma* o momento ôntico transmaterial (irredutível aos momentos físico-químico-biológicos) da realidade humana, que funda *objectivamente* o valor do homem e a sua capacidade teologal¹⁹³, o seu carácter de interlocutor de Deus. Alma é, neste sentido, um conceito estritamente cristão, em que o dialógico tem o primado sobre

¹⁸⁹ «“Psyché”...», 201: «Hay razones de peso para responder a la primera afirmativamente; la segunda, en cambio, (supuesto el *minimum* de contenido implicado en la primera) ha de dejarse abierta (y probablemente sea ése su crónico destino); en fin, la no decisión sobre ésta no tiene por qué empañar la decisión sobre aquélla». Cf. *ID*, 139-140.

¹⁹⁰ *ID*, 140. A frase citada é de J. RATZINGER, «Entre muerte y resurrección», *Communio. Revista Catolica Internacional (Madrid)* 3 (1980) 286.

¹⁹¹ *ID*, 140. Citemos, a este propósito, um outro texto bem mais claro sobre a dimensão relacional-pessoal própria do conceito de alma: «*Alma* mienta así la idoneidad única del hombre para vivir en referencia constitutiva, irrenunciable, *personal*, a Dios» (NA, 230).

¹⁹² «“Psyché”...», 172.

¹⁹³ Cf. *ID*, 141.

o ontológico. Por essa mesma razão é um conceito irrenunciável para a teologia. Ruiz de la Peña classifica de funcional esta asserção relacional-teológica de alma, pois está em função do valor absoluto do único ser criado enquanto imagem de Deus¹⁹⁴. Consequentemente, sem esta concepção funcional de alma, acabar-se-ia por não dar razão da ressurreição: «Como explicar, sem este conceito, o retorno à vida do mesmo ser humano (numericamente o mesmo)»? ¹⁹⁵ A relação com Deus permanece mesmo na morte porque permanece um abstracto ontológico não aniquilado pela morte, a que tradicionalmente se denomina alma.

Passemos, agora, às anotações de carácter filosófico. Aqui a argumentação desenvolve-se, necessariamente, em campo ontológico, pois a concepção funcional (relacional e axiológica) de alma reclama uma ulterior fundamentação ontológica, sem a qual o próprio conceito de alma seria inconsistente. Como reconhece o Autor, a afirmação axiológica apela, para se sustentar, a uma afirmação ontológica; o *plus* de valor há-de estar apoiado num *plus* de ser. A vocação *teologal* do homem está pedindo uma dimensão ontológica, constitutiva do seu ser; a mais valia axiológica há-de derivar do seu excesso ontológico¹⁹⁶. O ontológico aparece em função do axiológico e do relacional. Ainda que a secundarize, nem por isso Ruiz de la Peña deixa de abordar a questão ontológica. Opta, sem dúvida alguma, pela afirmação de uma ontologia declarada, mas fá-lo de uma forma minimalista, indicando apenas aqueles mínimos requeridos pela antropologia cristã.

Em termos ontológicos, por alma há que se entender, ao menos, o co-princípio espiritual do ser uno do homem. E justifica, deste modo, a exigência do argumento ontológico: «A diversidade funcional, estrutural, qualitativa do ser corpo, própria do homem, está exigindo uma peculiaridade entitativa, ontológica, do mesmo ser homem: “um quid superestrutural”, “um princípio essencialmente transestrutural e transorgânico”» ¹⁹⁷. O homem vale mais porque é mais. Tanto o valor único e irreduzível da pessoa como a

¹⁹⁴ Cf. «Sobre el problema mente-cerebro», *Diálogo Filosófico* 12 (1996) 39; «Antropología cristiana», 419.

¹⁹⁵ «Sobre el problema mente-cerebro», 40.

¹⁹⁶ Cf. *ID*, 139; «Sobre el problema mente-cerebro», 39. Como afirma Ruiz de la Peña em *NA*, 229: «Ningún punto de vista *funcional*, dialógico, se sostendrá por mucho tiempo sin una ontología, declarada o clandestina».

¹⁹⁷ *ID*, 140. A citação é de P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología medica*, Madrid, 1984, 67.

sua capacidade teologal, a sua radical abertura a Deus, fundam-se nesse «momento ôntico» transmaterial, especificamente humano, assinalado pelo conceito de alma. Na interpretação do conceito de alma proposta pelo Autor confluem tanto o registo ontológico como o relacional. O ontológico apresenta-se aqui como fundamento do relacional, ainda que o Autor prefira partir de uma concepção dialógica de alma. Mas apesar da primazia dada à dimensão relacional do homem para com Deus, tal não constitui, à partida, o seu fundamento ontológico, como se poderá concluir da seguinte afirmação: «Se, de facto, se diz que o homem é alma ou espírito “pela sua radical referência a Deus” ou porque “tenha sido chamado por Deus... a contemplá-lo face a face”, a questão não se resolve, apenas se desloca»¹⁹⁸. Todavia quando o Autor desenvolve a dimensão teologal do ser pessoa, então o dialógico aparece claramente como determinante da personalidade do homem¹⁹⁹. Perante isto, não se pode deixar de pressentir alguma tensão no pensamento do Autor entre a dimensão ontológica e a dimensão relacional do homem enquanto ser alma.

Após as afirmações sobre a exigência de um momento ôntico do ser humano, expresso pelo conceito de alma, Ruiz de la Peña, tal como já fizera para o corpo, apresenta uma descrição fenomenológica do ser alma. Fá-lo em três aspectos: o homem enquanto alma é: ser mundano na forma de transcendência em relação ao mundo; ser temporal na forma de transcendência em relação ao tempo e ser mortal na forma de transcendência em relação à morte²⁰⁰. Mas sigamos, passo por passo, o desenvolvimento do Autor.

¹⁹⁸ *ID*, 140. Pelas citações incluídas na passagem, apercebemo-nos que Ruiz de la Peña se distancia de L. F. Ladaria, que defende, precisamente, a primazia do relacional sobre o ontológico. Recenseando *ID*, responde L. F. LADARIA, *Gregorianum* 70 (1989) 354 ao nosso Autor: «También hay que dar la razón al A. en la no oposición entre la concepción teológico-dialogal y la ontológica del alma; la primera reclama evidentemente la segunda. Pero no creo que dar la primacía a la primera de estas dimensiones sea sólo “desplazar” la cuestión; puede ser también “situarla”, es decir, hacer ver que la cuestión ontológica tiene sentido y se plantea dentro del marco de la relación como determinante último del ser humano». Também G. GARCÍA ANDRADE, recenseando *ID: Revista Española de Teología* 50 (1990) 96, sublinha o equilíbrio do nosso Autor entre uma compreensão dialógica e outra ontológica, sem deixar de acrescentar: «No obstante discreparía del rechazo que parece apuntar a dar primacía a la primera sobre la segunda (p. 140). Entre otros argumentos, su manera de desarrollar el tema de la persona (p. 176 ss) confirmaría más la línea dialogal como decisiva».

¹⁹⁹ Cf. nosso desenvolvimento nas pp. 147-153.

²⁰⁰ Cf. *ID*, 141-144.

O homem é-no-mundo (é corpo) transcendendo o mundo e a matéria. Apercebe-se, por sua vez, como mundano e perante o mundo, de modo que ele e o mundo nunca fazem parte de um «nós». Homem e mundo não se confundem jamais. Existe, portanto, uma transcendência do homem em relação ao mundo. Isto mesmo se reflecte a nível biológico: enquanto o homem está aberto a todo o mundo, o animal tem meio especializado, um *circomundo*. Enquanto ser mundano, o homem capta os objectos que constituem o seu mundo mas sem se deixar captar por eles. E o reflexo psicológico-existencial desta transcendência está na capacidade do homem tender a todo o bem e a toda a verdade, essa sua aspiração de absoluto, sem jamais se contentar com bens ou verdades parciais. Esta qualidade emerge vivencialmente na experiência constante e intransponível da insatisfação. Pela sua corporeidade o homem experimenta-se como ser no mundo; pela sua espiritualidade o homem experimenta-se como ser perante o mundo²⁰¹.

O homem enquanto corpo é no tempo, mas transcende-o enquanto alma²⁰². Comunica ao tempo uma pulsão peculiar que obriga a distinguir o tempo físico do tempo vivido ou encarnado. Esta temporalidade transcendida é experimentada nos fenómenos do aborrecimento e da impaciência. Essa sensação de um tempo sem devir e sem meta, convertido em puro nada, ou de falta de tempo. Há um permanente desajuste entre o homem e o tempo. Longe de suportá-lo em sua pura facticidade, o ser humano é-no-tempo modelando-o criativamente, cunhando-o à sua medida, dispondo dele segundo o modo com que o assume a cada momento. No homem o tempo vivido subtrai-se à fugacidade do tempo físico. O tempo vivido torna-se no homem história, processo unitário articulado e finalizado. O tempo-quantidade reveste-se de uma qualidade humanizada. Por fim salienta Ruiz de la Peña: «A transcendência do homem em relação ao tempo emerge no próprio facto do homem aspirar a uma definitividade salva de toda a caducidade; o ser humano sabe-se temporal e, contudo, deseja-se eterno. Com outras palavras, não se resigna a ser-para-a-morte»²⁰³.

O homem é ser mortal na forma de transcendência em relação à morte. Sendo a mortalidade uma das dimensões do ser humano

²⁰¹ Cf. *ID*, 141; J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona, 1969, 45.

²⁰² Cf. *ID*, 142-143.

²⁰³ Cf. *ID*, 143.

enquanto corpo, esta não é o seu último destino. Mas tal certeza não brota da evidência fenoménica do ser-corpo. Este ponto de argumentação é já de natureza teológica e situa-se no âmbito da esperança cristã que é a ressurreição; no âmbito da exclusiva transcendência que é Deus, em sua acção criadora e salvadora: Deus não criou o homem para a morte, mas para a vida²⁰⁴. A fé cristã espera uma vitória sobre a morte. A teologia tematiza essa esperança com a ajuda das categorias de imortalidade e de ressurreição. Todavia, adverte Ruiz de la Peña, «morte», «imortalidade» e «ressurreição» significarão algo completamente distinto segundo se parta de uma antropologia dualista ou unitária. Numa antropologia dualista, a morte é a separação da alma (imortal) do corpo (mortal), ou a libertação da alma que continua a existir já não afectada pela morte, pois é imortal por natureza. Em tal posicionamento, a ressurreição será a devolução à alma de um aditamento exterior, o corpo, sem o qual poderia perfeitamente passar. Imortalidade significaria aqui, literalmente, não morte, negação idealista da letal gravidade de morrer²⁰⁵. Numa antropologia unitária, a morte significa a morte do homem inteiro. E a promessa de futuro é a ressurreição, isto é, um recuperar a vida em todas as suas dimensões, e também na corporeidade. Neste caso resultaria problemático o conceito de imortalidade. Todavia, opina o Autor, a categoria cristã chave num contexto de esperança sobre a morte, é ressurreição e não imortalidade²⁰⁶, o que não significa prescindir deste último conceito.

Dois comentários nos merece este ponto da reflexão do Autor. O primeiro é que, precisamente, pelo seu ser alma, o homem coloca-se no plano da transcendência, superando, assim, o condicionalismo e a estreiteza da sua imanência fenoménica (ser-no-mundo, ser-no-tempo, ser-para-a-morte...). O segundo comentário, e em consequência do anterior, é que a descrição do ser-alma, tal como o Autor no-la apresenta, é mais de índole metafísico-teológica do que propriamente fenomenológica. O próprio Ruiz de la Peña só desenvolve fenomenologicamente o ser alma do homem subvertendo a própria metodologia fenomenológica, restrita ao aparecer

²⁰⁴ Cf. *ID*, 143.

²⁰⁵ Cf. *ID*, 144.

²⁰⁶ Sugere, neste contexto, Ruiz de la Peña, *ID*, 144: «Habrà, pues, que precisar qué se entiende bajo tal concepto [inmortalidad] en la antropología cristiana y qué relación existe entre inmortalidad y resurrección»; tarefa desenvolvida, particularmente, em *ID*, 149-151, onde apresenta a doutrina sobre a imortalidade da alma como condição de ressurreição.

imane, e apelando a uma transcendência enquanto superação da imanência fenoménica do ser-corpo²⁰⁷. Esta nossa percepção aparece claramente confirmada no terceiro aspecto da sua descrição do ser-alma («ser mortal na forma de transcendência em relação à morte»), com o apelo à fé no Deus criador e à esperança na ressurreição, aspectos nada fenoménicos, pois situam-se no âmbito da pura transcendência divina, a que só a fé pode ter acesso.

A reflexão de Ruiz de la Peña sobre o ser-alma parece situar-se, pois, no plano da transcendência, seja este afirmado em linguagem teológica ou em linguagem filosófica. Se é certo que o ponto de partida do Autor é uma visão existencial-soteriológica do ser-alma, a abertura constitutiva do homem a Deus, o ser alma não deixa de indicar também a peculiaridade ontológica do homem, o tal «momento ôntico transmaterial»²⁰⁸. A mesma carga ontológica pode encontrar-se ainda num dos últimos textos escritos em que o Autor se pronuncia sobre o problema da alma. Numa linha de mínimos antropológicos, esta seria «a configuração, a *morphê* que cunha a matéria, que a vertebrar, situando-a num nível ontológico transmaterial em que se coloca o humano»²⁰⁹. Como as passagens citadas revelam, Ruiz de la Peña apresenta-nos uma concepção de alma qual «momento ôntico transmaterial» fundante da peculiaridade axiológica e teologal-relacional do homem. Pelo seu ser alma, o homem coloca-se num nível outro, transmaterial e metafísico; passa a situar-se no horizonte da transcendência. Tudo isto nos leva a crer que a concepção de alma apresentada pelo Autor, muito mais do que fenomenológica é, sobretudo, ontológica/metafísica.

A imanência fenomenológica do ser corpo e a transcendência dialógica do ser alma não constituem no homem duas entidades justapostas, mas uma única realidade. Ainda que seja apenas o fenoménico corpóreo que se torna aparição, ele é sempre acontecimento revelador de uma interioridade, expressão de espirituali-

²⁰⁷ O que acima se afirma em relação a Ruiz de la Peña não compromete a possibilidade de uma concepção fenomenológica do ser-alma, enquanto interioridade radical (ipseidade) irredutível à materialidade corpórea e estruturante de todas as acções do sujeito. Neste caso, ser-alma identifica-se com a própria subjectividade, que se manifesta no *pathos* da existência humana: cf. M. HENRY, «Le concept de l'âme a-t-il un sens?», *Revue Philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33; D. BRAINE, *The Human Person. Animal and Spirit*, Indiana, 1992, 481-496.

²⁰⁸ *ID*, 141.

²⁰⁹ «De nuevo: sobre la dialéctica mente-cerebro», *Salmanticensis* 42 (1995)

dade, daquela invisibilidade que habita o homem e, por isso, o transcende. A imanência constitui o meio fenomenológico originário da revelação da própria transcendência²¹⁰. O corpo é, pois, a manifestação da alma. Na realidade da condição corpórea da pessoa inscrevem-se simultaneamente uma imanência e uma transcendência: a imanência da sua abertura ao mundo e aos outros; a transcendência da sua abertura a Deus. Mas a mundaneidade, importa dizê-lo, não é um exclusivo do ser corpo nem a espiritualidade um apanágio do ser alma. É o homem no todo do seu ser que é, ao mesmo tempo, mundano e espiritual, mundano enquanto espiritual e espiritual enquanto mundano, sendo, portanto, a corporeidade o seu modo próprio de experimentar e expressar a sua espiritualidade. A própria condição corpórea apela a uma metafísica para se sustentar enquanto expressão e actualização da estrutura relacional da pessoa. Sendo o corpo o acontecer fenoménico da alma, esta apresenta-se como o fundamento metafísico que o resgata da sua redução ao material e o inscreve no específico da condição dialógica da pessoa. É, pois, pela dimensão metafísica que o ser alma introduz no fenoménico corpóreo que nos é permitido pensar a natureza ontológica específica do próprio corpo humano²¹¹.

5. O homem enquanto pessoa

Em Ruiz de la Peña o conceito de pessoa situa-se em estrita relação de complementaridade com a natureza psicossomática do homem²¹². Este, afirma o Autor, «não só tem natureza, como é também pessoa». E de imediato nos oferece uma sumária definição de pessoa: «sujeito que dispõe da sua natureza»²¹³. Enquanto sujeito, o

²¹⁰ Cf. M. HENRY, *Essence de la manifestation*, Paris, 1963, 314.

²¹¹ Cf. A. FOREST, *L'avènement de l'âme*, 117.

²¹² A problemática do homem como ser pessoal aparece já indicada nos seus contornos fundamentais em 1975, no artigo «Visión cristiana del hombre...», 309-312. É retomada em 1988 no artigo programático «Antropología cristiana», 420-426, e desenvolvida na obra *ID*, 153-212. Em 1993, Ruiz de la Peña volta a apresentar uma síntese da mesma na sua obra de divulgação *Creación, gracia, salvación*, Santader, 1993, 60-74 (obra citada pela sigla CGS).

²¹³ *ID*, 153: «El hombre es una naturaleza psicoorgánica, unidad sustancial de espíritu y materia (...); el hombre, en efecto, no se limita a ser algo; es alguien; no sólo tiene una naturaleza, sin que es persona, sujeto que dispone de su naturaleza». CGS, 62: «La persona es aquel ser que dispone de sí (*subsiste*) para hacerse disponible (para relacionarse), si bien - claro está - solo puede hacerse disponible (relacionarse) se dispone de sí (si subsiste)».

homem subtrai-se à objectivação da natureza, inclusive da sua própria natureza que é posta ao serviço da realização da sua pessoa. O termo «sujeito» assinala, na tradição filosófica ocidental, o ser que em si próprio dispõe de si mesmo, a irredutibilidade da pessoa a objecto; evoca aquela identidade própria, a subjectividade, que confere à pessoa a sua singularidade única e específica (a sua subsistência). Por isso a pessoa é alguém permanentemente confiado a si próprio, na permanência de uma identidade que não se dissolve na alteridade. Ser pessoa significa, pois, autopossessão de um sujeito, a capacidade própria e exclusiva de se auto-realizar, de ser senhor da própria vida²¹⁴.

5.1. *A problemática do conceito de pessoa*

Para chegar à sua compreensão teologal de pessoa, Ruiz de la Peña apresenta-nos um desenvolvimento histórico da noção de pessoa. Começa por assinalar que embora a Escritura não contenha o termo pessoa, nem por isso deixa de apresentar uma concepção relacional do ser humano enquanto «imagem de Deus», aquela mesma que contemporaneamente se expressa através do conceito de pessoa. Este conceito foi forjado pelo debate trinitário nos séculos IV e V, sendo, por isso, algo completamente estranho ao pensamento grego clássico²¹⁵. Na filosofia grega, o homem é apre-

²¹⁴ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 158; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 45-50.

²¹⁵ Importante contributo histórico de A. DE HALLEUX, «“Hypostasis” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire (375-381)», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 79 (1984) 313-369; 625-670; também em L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, 1998, 211-228; 261-276. Especificamente sobre as noções de «prosopon» e de «hypostasis», cf. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genebra, 1981, 23-55. Cf. ainda A. BERTULETTI, «Il concetto di persona e il sapere teologico», *Teologia* 20 (1995) 117-145; P. GIRE, «Pour une métaphysique de la personne. Qu'est-ce que la personne humaine», *Le Supplément* 195 (1995) 13-27; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Bréscia 2000, 74-171; A. I. MCFADYEN, *The call to Personhood*, Cambridge (Nova Iorque), 1990; P. MCPARTLAN, «Personne», in J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, 895-899; M. MILANO, *Persona in teologia*, Nápoles, 1996²; P. O'CALLAGHAN, «La persona umana tra filosofia e teologia», *Annales Theologici* 13 (1999) 71-105, com abundante informação bibliográfica; C. SCHWÖBEL - C. E. GUNTON (ed.), *Persons, Divine and Human*, Edimburgo, 1992; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milão 2000, 183-194; J. H. WALGRAVE, «La persona e il suo destino», *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura (Milão)* 62-63 (1982) 18-31; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, Madrid, 1993, 195-205.

sentado como microcosmos, como uma abreviatura da natureza, sendo a sua individuação interpretada como degradação da unidade original. Com o debate trinitário da Patrística chega-se à distinção, tanto terminológica como metafísica, entre natureza ou essência e sujeito ou pessoa, introduzindo-se, assim, uma concepção relacional²¹⁶. O que Deus é em sua natureza divina realiza-se em três sujeitos distintos, sem que a mesma natureza comum se multiplique: «Constatou-se, deste modo, que o que constitui os sujeitos divinos, o que faz que Deus seja Pai, Filho e Espírito, não é a natureza, o *esse in*, que é comum e único, mas a relação, o *esse ad*. Deus não é só *lógos*, a ideia pura e intransitiva; é *dia-logos*, capacidade infinita de abertura comunicativa e realização consumada dessa capacidade»²¹⁷. Tal distinção trinitária, segundo o nosso Autor, não deixa de ter a sua aplicação antropológica, pois o dialógico intradivino prolonga-se no exterior da Trindade imanente para desenvolver-se no âmbito histórico da criação, o qual culmina no homem criado à imagem do próprio Deus. «O homem é querido e criado por Deus como estrutura dialogante»; «o ser humano é, numa palavra, um ser relacional»; «o homem é pessoa»²¹⁸. Porém estamos mais perante uma dedução do próprio Autor do que diante de uma constatação da reflexão dos Padres da Igreja. De facto, não se verifica na Patrística qualquer aplicação antropológica da noção relacional de pessoa desenvolvida em âmbito trinitário e cristológico. A dimensão relacional não deixa, todavia, de estar presente, mas é descrita através da expressão bíblica «imagem de Deus».

A elaboração antropológica do conceito de pessoa pertencerá à teologia medieval. Marco decisivo neste processo é a definição boeciana de pessoa: *naturae rationalis individua substantia*. Comentando a definição, escreve Ruiz de la Peña:

A razão da pessoa faz-se descansar na imparticipabilidade da substância; a natureza humana é caracterizada pela racionalidade. O papel que a relação jogava na constituição das pessoas divinas silencia-se (...). O essencialismo da ontologia grega recupera o primeiro plano com o substantivo *substantia*. De notar também que a corporeidade é a outra grande ausente, juntamente com a relação, desta definição²¹⁹.

²¹⁶ Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 24.

²¹⁷ *ID*, 156.

²¹⁸ *ID*, 157.

²¹⁹ *ID*, 158. Sobre os inconvenientes tanto trinitários como cristológicos da definição boeciana de pessoa, cf. G. LAURIOLA, «Il concetto di persona», *Studi Fran-*

O essencialismo boeciano será mais tarde corrigido por Ricardo de S. Victor: «Pessoa existe por si só segundo um certo modo singular de existência racional»²²⁰. A pessoa passa a ser colocada no âmbito metafísico da existência (relação de origem) e não da essência; todavia permanece ainda o silenciamento da relação que não seja a da origem (*sistit ex*). Acentua-se ainda a auto-suficiência e a incomunicabilidade da pessoa, enquanto que a dimensão corpórea continua ausente²²¹. S. Tomás, por seu lado, consolida a linha de Boécio. Na sua definição de pessoa é capital a noção de «subsistência», aquela realidade que existe em e por si mesma. Pessoa «é o mais perfeito de toda a natureza, a saber, o ser subsistente numa natureza racional»²²². Mais uma vez a relação é excluída como constitutivo da pessoa humana, ainda que S. Tomás a mantenha nas pessoas divinas. Comenta Ruiz de la Peña: «No fundo desta posição late o velho preconceito aristotélico contra a relação; esta é acidente, não substância»²²³. A posição de Duns Escoto aproxima-se da de Ricardo de S. Victor: pessoa é a substância incomunicável de natureza racional²²⁴. Na interpretação do nosso Autor pode ler-se: «O acento da definição deve cair sobre a incomunicabilidade. Com esta distinção pretende Escoto salvaguardar a singularidade irrepetível da pessoa individual, bem como a sua autonomia e independência ontológica»²²⁵.

A leitura que Ruiz de la Peña nos apresenta da concepção antropológica de pessoa, forjada pela filosofia medieval, não deixa de sublinhar o predomínio da dimensão substancialista em detrimento da dimensão relacional. Parece mesmo insinuar-se, na herme-

cescani 89 (1992) 230. A tradução latina de *hypostasis* por *substantia* ou *subsistentia* recupera, sobretudo, o essencialismo grego sem integrar a carga relacional alcançada pelo debate trinitário oriental.

²²⁰ *De Trin.* IV, 21-22: PL 196, 944-947: «*persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum*».

²²¹ Cf. *ID*, 159; G. LAURIOLA, «Il concetto di persona», 231.

²²² *Sum. Theol.* I. q. 29, a. 3: «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*».

²²³ *ID*, 160. Em S. Tomás aplica-se bem a afirmação de A. MILANO, *Persona in teologia*, 24: «*Persona in Dio non significa lo stesso che nell'uomo*». Em Deus, «a pessoa divina significa a relação enquanto subsistente (*persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*: *Sum. Theol.* I. q. 29, a. 4)», o que não acontece na pessoa humana ou angélica. Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 267-278.

²²⁴ Cf. *Lectura I*, dist. 2, pars 2, q. 1-4.

²²⁵ *ID*, 160. Aspecto não referido por Ruiz de la Peña mas presente em Duns Escoto é a referência à pessoa como «relação imediata com Deus», como *relatio transcendentalis*: cf. G. LAURIOLA, «Il concetto di persona», 231-232.

nêutica do Autor, uma crítica à concentração substancialista de pessoa e à secundarização da relação. Todavia, pressente-se ainda na reflexão do próprio Ruiz de la Peña um certo predomínio do ontológico sobre o relacional, como se pode concluir da seguinte afirmação: «Sem um fundo duro e compacto, o sujeito de relações diluir-se-ia numa mera encruzilhada de encontros ou no nó da trama, em objecto passivo, e não em sujeito activo, das relações». E conclui, reforçando a ideia de uma prévia substancialidade: «A comunicação interpessoal só é possível sobre a base de “uma existência independente”, de uma “substância” ou uma “subsistência”, ou seja, sobre o momento de autopossessão do próprio ser»²²⁶.

Sublinha ainda o Autor que a ausência da dimensão relacional fez cair a antropologia numa solidão individualista e subjectiva de pessoa. O percurso da filosofia moderna não fará senão reforçar esta dimensão. A egologia cartesiana vê o ser humano como sujeito relacionado consigo próprio e unicamente consigo próprio; o sujeito que pensa em seu pensar apercebe-se como realmente distinto do seu corpo; a pessoa deixa de ser uma grandeza ontológica para reduzir-se a dado psicológico²²⁷. O idealismo alemão, por seu lado, sacrificará o eu pessoal ao Espírito absoluto; o marxismo clássico submergirá a subjectividade da pessoa no anonimato colectivista da sociedade. Esta tendência de desontologização da pessoa agrava-se ainda mais com as tendências reducionistas do existencialismo de Sartre e de Heidegger, em que a essência é sacrificada à existência. O estruturalismo mais não fará do que anunciar a dissolução da pessoa na natureza²²⁸. Será, porém, com a fenomenologia husserliana que a condição pessoal do homem é reabilitada através da recuperação da categoria de relação inter-humana. Para o personalismo de Max Scheler, o momento fundacional da pessoa são as suas relações essenciais com o mundo, com Deus, com o próprio corpo e, por fim, com os outros, com quem forma uma comunidade. Tais intuições serão desenvolvidas pelo personalismo dialógico, sobretudo por M. Buber, para quem a situação humana fundamental é «a situação dialógica», o que se apresenta *entre* duas existências

²²⁶ *ID*, 161. A tese do Autor apoia-se em R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Madrid, 1967, 179-201; e no conceito de «suidade» de X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, 1985, 49.

²²⁷ Cf. *ID*, 161.

²²⁸ Cf. *ID*, 167-171; I. SANNA, «La categoria persona e le antropologie contemporanee», *Lateranum* 58 (1992) 75-142 com abundante bibliografia.

personais; «na extremidade em que o eu e o tu se encontram, experimenta-se o âmbito do entre»²²⁹. Esta mesma filosofia do encontro interpessoal e do dialógico não deixa de suscitar a Ruiz de la Peña o seguinte reparo: «Conceber o ser pessoal em chave exclusivamente relacional, apoiado tão só no delgado fio do “entre”, pode desembocar num puro actualismo, visível, por exemplo, em Bruner, para quem *pessoa* não significa senão o mero acto de responder à palavra criadora e gratificante de Deus»²³⁰. O Autor volta aqui a repetir o que antes já afirmara a propósito da antropologia medieval, a necessidade de não se prescindir de um substracto ontológico na concepção de pessoa. A sua crítica dirige-se agora contra uma concepção de pessoa puramente relacional. As relações não podem constituir a base da pessoa; esta exige um fundamento ontológico prévio.

Esta exigência emerge ainda com maior clareza quando Ruiz de la Peña faz o balanço do percurso histórico desenvolvido sobre a noção de pessoa. Trata-se de um conceito instável, que «parece condenado a oscilar indefinidamente entre os dois pólos de um substancialismo desrelacionado e de uma relação dessubstancializada»²³¹. A formulação da frase parece não oferecer outras alternativas na dialéctica insolúvel substância-relação. Estaremos mesmo perante um problema sem solução? É pergunta que, de momento, deixamos em aberto, para mais tarde ensaiarmos uma tentativa de resposta. O próprio Ruiz de la Peña não deixa de fazer transparecer o seu mal estar perante tal tensão: «O certo é que tão pouco se compreende muito bem porque hão-de colocar-se antinomicamente os dois pólos antes mencionados»²³². Não podemos deixar de reconhecer em Ruiz de la Peña um certo esforço em superar essa mesma antinomia.

O Autor tem o cuidado de afirmar que o «ser-em-si da subsistência e a autopossessão não é só o que especifica a pessoa»²³³. A pessoa é também especificada pela relação: «No homem, a realidade pessoal abarca a natureza, todavia não se especifica por ela;

²²⁹ M. BUBER, *Qué es el hombre?*, Cidade do México, 1984¹², 149, citado por J. L. Ruiz de la Peña, *ID*, 163-164.

²³⁰ *ID*, 164. Uma leitura crítica do personalismo dialógico é-nos oferecida por W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, 1993, 223-229. Cf. também J. H. WALGRAVE, «Personalisme et anthropologie chrétienne», *Gregorianum* 65 (1984) 445-472.

²³¹ *ID*, 164-165.

²³² *ID*, 165.

²³³ *ID*, 161.

mas sim – como ocorre no ser pessoal divino – pela relação»²³⁴. Perante o risco de uma concepção demasiado abstracta e fechada de pessoa como sujeito que dispõe de si próprio, o Autor introduz a dimensão relacional. E o ponto de partida, ainda que fugaz, é a analogia com o «ser pessoal divino». Tanto no «ser pessoal divino» como no ser pessoal humano, é a relação que especifica o ser pessoa. A referência teológica, aqui introduzida, revela-se de capital importância porque aproxima uma noção puramente antropológica de pessoa ao seu homólogo conceito teológico, marcado pela dimensão relacional. Todavia não podemos deixar de salientar que a referência teológica revela-se insatisfatória, pois não se chega a identificar quem é esse «ser pessoal divino» nem se precisa como a realidade pessoal se especifica pela relação. O desenvolvimento destes aspectos silenciados teria sido decisivo para a aproximação do conceito teológico ao conceito antropológico de pessoa, com o qual, de momento, o Autor opera. Tal tarefa revela-se imprescindível quando se pretende tirar as necessárias consequências de um conceito relacional de pessoa.

Resulta claro que na sua interpretação do conceito de pessoa, Ruiz de la Peña reconhece o défice relacional de uma concepção acentuadamente substancialista, ao mesmo tempo em que se revela aberto a uma compreensão relacional. Da escolástica medieval mantém o conceito de «substancialidade», corrigindo todo o excesso substancialista que excluía da noção de pessoa qualquer compreensão relacional, reduzindo-a à individualidade e à racionalidade. Da filosofia contemporânea acolhe o conceito de relação, afirmando, embora, a subsistência como fundamento ontológico da mesma. Um e outro, segundo crê, não só não se opõem como mutuamente se completam e se exigem.

O homem dispõe-se de si próprio (subsiste) para se fazer disponível (para se relacionar). Mas só pode fazer-se disponível (relacionar-se) se dispõe de si próprio (se subsiste). Subsistência e relação, pois, longe de se excluírem, necessitam-se e completam-se mutuamente. A pessoa é, precisamente, o resultado da confluência de ambos os momentos²³⁵.

Sem dúvida alguma, a relação é integrada numa concepção de pessoa, mas não deixa de aparecer como um segundo momento,

²³⁴ *ID*, 165.

²³⁵ *ID*, 165-166.

uma especificação, daquele momento fundante da pessoa que é a sua subsistência, o «ser-em-si»: «Pessoa é, antes de mais, o ser que dispõe de si; o momento da “subsistência” (Tomás de Aquino) ou da “suidade” (Zubiri) é a infra-estrutura ôntica iniludível para uma atinada concepção do ser pessoal»²³⁶. A sua solução, em nossa opinião, não consegue superar a tensão dialéctica entre uma concepção substancialista e outra relacional de pessoa. É mais o resultado de um compromisso entre uma e outra do que propriamente a busca de uma síntese, revelando bem tanto o apego à herança tomista como a vontade de fecundar esta com a dimensão relacional própria da filosofia contemporânea. Com E. Bueno de la Fuente, podemos concluir que Ruiz de la Peña revaloriza a relação, mas sem questionar o imperialismo da substância no campo do ser²³⁷. A sua posição testemunha, pois, o momento de viragem que nos finais dos anos 80 se verifica na reflexão teológica: o questionamento de uma compreensão substancialista de pessoa e a abertura a uma compreensão relacional. Todavia falta ainda no nosso Autor a adopção, com radicalidade, de uma ontologia da relação. Esta será adoptada, decisivamente, nos finais dos anos 90, sobretudo pela reflexão trinitária²³⁸.

5.2. *A determinação teológica da pessoa*

Segundo Ruiz da la Peña, ainda que a Escritura não possua o termo pessoa, esta mesma ideia não deixa de estar contida na descrição bíblica do homem como ser de relação, como imagem de Deus. Das suas dimensões relacionais constitutivas (com Deus, com o mundo, com o tu humano), a relação com Deus é a primeira e o fundamento das demais. Escreve o nosso Autor: «Se o homem é criado “como imagem de Deus”, isso significa que Deus entra na

²³⁶ *ID*, 165.

²³⁷ E. BUENO DE LA FUENTE, «La persona en perspectiva teológica», in O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL - J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *Coram Deo*, 330: «En la teología de Juan Luis se manifiesta, a nuestro juicio, de modo patente el punto de transición que exige hoy la reflexión sobre la persona: ha dejado atrás un pensamiento (incluso teológico) no suficientemente fecundado por lo personal, pero no se ha liberado plenamente de los obstáculos que hemos señalado» (o imperialismo da substância e a consequente marginalização da relação para o campo dos acidentes).

²³⁸ Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 190-244; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 294; C. THÉOBALD, «“Deus é relação”. A propósito de alguns enfoques recentes do mistério da Trindade», *Concilium* 289 (2001) 47-59.

autocompreensão do homem; a ideia da afinidade Deus-homem é “a expressão veterotestamentária daquilo a que chamamos pessoalidade”²³⁹. O conceito de imagem é um conceito relacional, onde a relação do homem com o próprio Deus é fundante de toda a sua capacidade relacional, da sua pessoalidade. A condição ontológica originária do ser humano é, portanto, relacional. Seguimos, no nosso desenvolvimento, a sequência sistemática apresentada pelo Autor na sua obra *Imagen de Dios*: Deus, o tu do homem e o homem, o tu de Deus; a pessoa como valor absoluto; a necessária mediação da imagem de Deus na relação homem-Deus²⁴⁰.

Como vimos, o ponto de partida de Ruiz de la Peña é a concepção bíblica de homem, em que Deus de modo nenhum aparece como um ser absolutamente estranho ou distante. Pelo contrário, Deus é sempre a segunda pessoa da relação, o tu antonomástico e nunca um outro. Por isso mesmo, não tem sentido, segundo a Escritura, a alternativa «ou eu ou ele», posta em circulação pelo ateísmo humanista. Como afirma o Autor, à relação Deus-homem aplica-se a singular dialéctica *tu-eu*: «O tu não é o eu, mas tão pouco é o outro; é uma parte real do eu na comunhão do *nós*. O eu não se afirma negando o tu amado – ou odiado –, mas abraçando-o – ou recusando-o – na simbiose de uma existência dialogalmente partilhada»²⁴¹. Só assim se poderá aceitar o duro juízo bíblico sobre o ateísmo, um fenómeno próprio de gentes insensatas ou de vontades pervertidas (cf. Sb 13,1-9; Sl 14,1; Rm 1,18-25). Este veredicto, que tão embaraçoso nos resulta hoje, opina Ruiz de la Peña, «deve ser entendido como expressão do carácter iniludível de Deus para a

²³⁹ *ID*, 176. Na nota n.º 83, precisa o Autor: «No se entienda “personalidad” en un sentido psicológico, sino ontológico. Para distinguir ambos, quizá fuera aconsejable usar el término “personeidad”; no lo hago para no multiplicar los neologismos». Esta opção terminológica, que o Autor admite mas que acaba por não assumir, será aquela que nós adoptamos. Ao longo do presente trabalho, utilizaremos o termo «pessoalidade» (em espanhol, «personeidad») para traduzir a identidade ontológica da pessoa como ser de relação; trata-se de um conceito que, progressivamente, vai ganhando terreno na reflexão teológica: cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Personeidad y personalidad de Jesucristo. Ontología de lo personal y unión hipostática», *Burgense* 41 (2000) 33-72.

²⁴⁰ A obra *Imagen de Dios* será o nosso fio condutor, precisamente por ser o lugar onde o Autor nos apresenta uma reflexão mais desenvolvida sobre a dimensão teológica da pessoa. No presente desenvolvimento, cingir-nos-emos apenas ao subcapítulo intitulado «Teología de la persona: la dignidad de la imagen», in *ID*, 175-187.

²⁴¹ *ID*, 177.

compreensão do homem». Este, independentemente da sua condição de justo ou de pecador, não consegue captar-se na sua singularidade pessoal «se se passa por cima do encontro com Aquele que é o seu referente primeiro», do qual surge o próprio ser humano. No seguimento desta reflexão, conclui Ruiz de la Peña que a pessoalidade própria do homem, enquanto ser de relação, radica na sua relação originária com o próprio Deus: «Só um ser pessoal por excelência pode conferir pessoalidade à sua criatura, e confere-a, de facto, quando é percebido como o tu dessa criatura»²⁴². Mais nenhuma outra relação possui essa virtude pessoalizante. Inclusive as próprias relações interpessoais precisam do apoio da «pessoalidade transcendente divina» para não se coisificarem nem caírem numa mera funcionalidade.

Tal como a relação eu-tu induz uma «respectividade recíproca», a mesma reciprocidade não poderá estar ausente na relação Deus-homem. Não somente Deus é o tu do homem, como também o homem é o tu de Deus. É nesta mesma reciprocidade relacional que o homem é, divinamente, criado pessoa. Como afirma Ruiz de la Peña,

ao criar o homem, Deus não cria mais uma natureza entre outras, mas um tu. Cria o homem chamando-o pelo seu nome, colocando perante si como um ser responsável (= dador de resposta), sujeito e *partner* do diálogo interpessoal. Cria, não um mero objecto da sua vontade, mas um ser correspondente, capaz de responder *ao* tu divino porque é capaz de responder a partir *do* próprio eu. [Deus] cria uma pessoa²⁴³.

É desta relação fundante da própria pessoalidade que derivam as demais relações constitutivas do ser humano, a mundaneidade e a sociabilidade, mas, por assim dizer, «*in actu secundo*». Estas são possíveis porque advêm a alguém já «predisposto» à tal referência pela sua abertura originária a Deus, que fez do homem uma entidade subsistente e referível²⁴⁴.

²⁴² ID, 177.

²⁴³ ID, 177-178. A semelhante conclusão chega o Autor a partir da análise do capítulo I da *Gaudium et Spes* («A dignidade da pessoa humana»): «Este capítulo conciliar sobre la persona sanciona autorizadamente los desarrollos teológicos antes expuestos: el hombre es un ser personal en cuanto es un ser relacional; la relación a Dios es primera y fundamenta la relación al mundo (de superioridad) y la relación al tú (de igualdad)» (*Ibidem*, 186).

²⁴⁴ Cf. ID, 178.

Com esta argumentação, Ruiz de la Peña deixa bem evidente que o homem é pessoa, antes de mais, pela sua referência originária a Deus. A relação (subsistente) da pessoa com Deus constitui o fundamento de todas as demais relações. O nosso ser relacional com os outros (a sociabilidade) e com o mundo (a mundaneidade) é a expressão da nossa relação fundamental com Deus²⁴⁵. Assim se demonstra que ser pessoa é uma categoria teológica, pois diz ser de relação, capacidade de diálogo com um tu, isso que o homem é por sua raiz primeira enquanto imagem de Deus. Embora fundamente a pessoalidade do ser humano na relação constitutiva com o Deus pessoal, Ruiz de la Peña, todavia, não especifica a pessoalidade de Deus. Tal fundamento teológico não constitui ainda a comunhão trinitária das pessoas divinas, dimensão que o Autor não integra na sua reflexão teológica sobre a pessoa. Ora o recurso a uma fundamentação trinitária ajudaria a precisar uma ontologia relacional da pessoa, superando o impasse, atrás referido, entre ser-em-si (subsistência) e relação.

Na continuação do desenvolvimento da sua concepção teológica de pessoa, Ruiz de la Peña refere-se ainda à dimensão dialógica do homem com o seu semelhante, enquanto concretização e especificação da abertura relacional a Deus. Com uma linguagem não isenta de algum hermetismo, afirma que «a abertura transcendental a Deus actua-se, de facto e necessariamente, na mediação categorial da imagem de Deus»²⁴⁶. Mas, de imediato, concretiza: «O diálogo com o tu divino realiza-se iniludivelmente no diálogo com o tu humano». A relação interpessoal apresenta-se como «a única garantia, a única prova apodíctica» de que o homem responde amorosamente a Deus. A relação com Deus passa sempre pela mediação da imagem de Deus que o outro é. «Quem venera e respeita a imagem de Deus, respeita Deus ainda que o não reconheça explicitamente. E vice-versa: quem não aceita o diálogo com a imagem, não aceita a Deus ainda que o confesse explicitamente»²⁴⁷. Porque o outro é também um tu a quem Deus se dirige. O seu estatuto de pessoa, a sua irredutibilidade a objecto, é o que possibilita todo o encontro interpessoal, cujo fundamento é a própria relação divina. Afirma, então, Ruiz de la Peña que o «absoluto absoluto» de Deus

²⁴⁵ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 159-160.

²⁴⁶ *ID*, 180. Como se pode verificar pela linguagem, é clara a influência rahneriana.

²⁴⁷ *ID*, 180.

funda o «absoluto relativo» do homem²⁴⁸. É o reconhecimento do outro enquanto valor absoluto, teologalmente fundado, que resgata a pessoa da sua contingência, do reducionismo da sua aparência. Conferir a alguém valor absoluto é estar intuindo no outro o reflexo enigmático do mistério a quem chamamos Deus. Tal constitui, segundo o nosso Autor, um autêntico acto de fé, pois só a fé sabe ler nas aparências e compreender a realidade que late debaixo das mesmas²⁴⁹. Ruiz de la Peña não deixa de tirar as devidas consequências éticas desta reflexão. A ausência de um fundamento absoluto tornaria vulnerável a afirmação do homem como valor e a obrigatoriedade da sua inviolabilidade e dignidade²⁵⁰.

Ainda na sua fundamentação teologal do valor da pessoa, Ruiz de la Peña refere um elemento cristológico. Cristo constitui a confirmação decisiva do valor absoluto da pessoa. A razão de tal confirmação foi a entrega da sua própria vida: «O preço de qualquer ser humano é a vida do Deus encarnado»²⁵¹. Por isso conclui que só a doutrina cristã de uma encarnação de Deus no homem formulou e levou às últimas consequências a intuição humanista de que o homem é o ser supremo para o homem, postulando assim o imperativo ético das relações humanas regidas pela dignidade pessoal de cada sujeito²⁵². Podemos identificar, como subjacente a este pensamento, aquela ideia de que em Cristo acontece a plena realização do homem, lapidariamente expressa na afirmação conciliar: «O mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22). Mas a afirmação mais significativa é quando Ruiz de la Peña nos apresenta Cristo como aquele no qual o homem realiza a plena relação pessoal com Deus: «Se Cristo é o homem por antonomásia, do qual Adão era simples esboço (Rm 5,14), e se o ser pessoal de Cristo é pura relação com Deus Pai, o

²⁴⁸ Cf. *ID*, 182.

²⁴⁹ Cf. *ID*, 180-181; «La verdad, el bien y el ser. Un paseo por la ética, de la mano de la "Veritatis Splendor"», *Salmanticensis* 41 (1994) 43-59. Cf. ainda «Eclipse de Dios, crisis del hombre», *Acontecimiento* 8 (1987) 16-19; «Sobre el contencioso hombre-Dios y las secuelas éticas», in A. G. GARCÍA (ed.), *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil*, Salamanca, 1993, 26-36.

²⁵⁰ Cf. *ID*, 181-182. Afirma J.-R. FLECHA, na sua recensão a *ID: Salmanticensis* 36 (1989) 239: «La relación con lo otro, con los otros y con el absolutamente Otro encuentra en la revelación del hombre como imagen de Dios su mayor dignidad y sus más altas demandas éticas».

²⁵¹ *ID*, 179.

²⁵² *ID*, 183-184.

homem será tanto mais homem quanto mais realizar a sua relação com Deus em Cristo, ou seja, no tu humano sacramento de Cristo»²⁵³.

Vale a pena destacar os elementos presentes na afirmação: a. Sendo o homem por excelência, Cristo é aquela pessoa única cujo ser pessoal «é pura relação» para com o Pai. Em Cristo, pessoa e relação coincidem totalmente; b. A relação com Deus torna o homem «mais homem», porque o pessoaliza. Pessoalização e humanização coincidem na progressiva relação com Deus; c. Cristo («Em Cristo») é o mediador de toda a relação com o Pai, precisamente por o seu ser pessoal ser «pura relação» filial; d. Cristo aparece identificado com os outros, com o «tu humano sacramento de Cristo». Em sua humanidade, Cristo é tanto o mediador da relação com o Pai (filiação) como da relação com os outros (fraternidade). A antropologia abre-se, assim, à cristologia e esta insere o homem no mistério trinitário; como também a eclesiologia é uma consequência cristológica. A grande ausência verificada é a referência ao Espírito Santo. Ora é, precisamente, o elemento pneumatológico que consolida e assegura a relação da antropologia com a cristologia, com o mistério de Deus e com a própria eclesiologia.

Ruiz de la Peña completa a fundamentação teologal de pessoa como ser dialógico, ou de relação, com o recurso a uma teologia da doação. Relação e dom de si próprio não são senão aspectos complementares do ser pessoa. Ser pessoa, enquanto encontro e relação intersubjectiva, implica sempre o compromisso de si próprio como dom, da parte de quem se entrega, e como acolhimento, da parte de quem recebe. A relação é inseparável do dom da pessoa, o qual funda a própria relação como entrega amorosa de si próprio. Na sua reflexão sobre a doação, Ruiz de la Peña começa por assinalar a gratuidade da existência humana; uma gratuidade não devida ao próprio homem mas acolhida em sua génese como dom gratuito de Deus. Essa gratuidade fundante da existência como dom recebido, «dispõe-me para entendê-la como livre autodoação, mantendo em sua trajectória a marca da origem»²⁵⁴, a gratuidade do dom. O recurso linguístico à primeira pessoa do singular (eu) só vem reforçar o carácter pessoal da gratuidade da própria existência, acolhida e cumprida como dom. O reconhecimento e a aceitação da existência como dom de Deus traduz-se, consequentemente, em

²⁵³ *ID*, 184.

²⁵⁴ *ID*, 182-183.

entrega e em missão, em ser dom para os outros: «Porque sou de Deus, e não de mim, devo ser para os demais».

Uma reflexão teológica sobre a doação não só completa como concretiza uma reflexão sobre a pessoa como ser de relação. Afirma-se, por um lado, a condição originária da pessoa como dom amorosamente dado a si própria da parte de Deus, como dom fundado na pura gratuidade divina; por outro, esta referência teológica à doação, deixa melhor clarificado o sentido da existência, não confinada a mera receptividade mas a concretizar-se no compromisso da própria doação. A fidelidade à origem, o ser dom-dado, traduz-se numa permanente autodoação, numa fidelidade de intenção, ser dom-dado. Mas mais do que as nossas palavras, valem as do próprio Autor:

Sendo a chave do meu ser o recebimento do mesmo como dom, a realização desse há-de realizar-se na linha do dom. Sabendo-me originado de um puro gesto de amor, não serei fiel a mim senão permanecendo em disposição de amor, em disponibilidade para o tu, no qual reconheço a mesma absoluta validade que a mim me incumbe enquanto efeito da suprema liberalidade de Deus ²⁵⁵.

6. Pessoa e unidade psicossomática

Dedicámos os dois pontos anteriores a apresentar o pensamento de Ruiz de la Peña sobre o homem como unidade psicossomática e como pessoa, temáticas nucleares na sua antropologia teológica fundamental. No presente ponto procuraremos, particularmente, avaliar como o Autor relaciona os conceitos de unidade psicossomática e de pessoa no contexto mais vasto da complementaridade entre filosofia e teologia. O presente desenvolvimento está centrado em três pontos. No primeiro, salientaremos como o problema alma-corpo surge no pensamento do Autor, antes de mais, como exigência ontológica a fundar o valor absoluto da pessoa. Os restantes dois serão dedicados a avaliar alguns aspectos de tensão na reflexão do Autor. Assim, no segundo ponto daremos particular relevo à dialéctica entre a natureza psicossomática e a pessoa. No terceiro procuraremos avaliar a dialéctica entre subsistência e relação no âmbito de uma ontologia relacional da pessoa.

²⁵⁵ ID, 183.

6.1. *O problema alma-corpo como exigência ontológica*

Enquanto teólogo, a preocupação de Ruiz de la Peña é a de interpretar e actualizar a fé da Igreja, e não a de fazer filosofia. Mas apesar do seu declarado interesse pela reflexão filosófica, esta não constitui um sector separado; surge, antes, como propedêutica e condição de possibilidade da própria reflexão teológica. Todavia há um aspecto que assume particular relevo na reflexão do nosso Autor: é o claro horizonte metafísico/ontológico em que a mesma se inscreve. Sem pretender construir qualquer teoria metafísica, o que estaria completamente fora de âmbito, a exigência ontológica atravessa o pensamento do Autor sobre a condição corpórea da pessoa. Em Ruiz de la Peña a reivindicação de um fundamento metafísico para o real e, em concreto, para a pessoa anda a par de um distanciamento crítico de certas propostas antropológicas actuais, provenientes, umas, de meios científicos, e outras de meios filosóficos.

No mundo científico é de destacar toda uma série de reducionismos antropológicos (do homem ao animal, da mente ao cérebro) com o seu consequente reducionismo epistemológico (do real ao material e deste ao físico-químico). Todas estas propostas, como avalia Ruiz de la Peña, «entranham em última análise opções ontológicas e interpretações metafísicas da realidade»²⁵⁶. E se se quer dar razão do valor único e irrepetível do ser humano, da sua singularidade própria, não se pode prescindir do argumento ontológico, da reivindicação de um «plus entitativo» que «funde real e objectivamente (ontologicamente) a distância estipulada entre o humano e o zoológico»²⁵⁷. Todavia a distância ontológica entre o humano e o zoológico não pode esquecer a respectiva proximidade entre ambas as dimensões. A pessoa não deixa de ser animal, nem vida biológica nem parcela do cosmos. Uma acentuada contraposição entre o humano e o não humano não deixaria de comportar um certo cunho dualizante, ainda que débil²⁵⁸. Pela nossa parte, cremos que uma posição assim tão oposta entre o homem e o resto da realidade poderá acabar por não favorecer uma concepção holística da inserção do homem no cosmos e do seu parentesco com a realidade material e biológica. A irrenunciável condição corpórea da pessoa é, precisamente, a condição de relação do homem com a matéria e

²⁵⁶ «Sobre el alma....», 383.

²⁵⁷ NA, 128.

²⁵⁸ Cf. S. CASTELLOTE, «Actualidad del problema alma-cuerpo», 416.

com a realidade vital, e ao mesmo tempo o acontecer único de um processo ontológico singular, o da espiritualização da própria matéria pela capacidade relacional e amorosa da pessoa²⁵⁹.

No âmbito da filosofia, o Autor critica aquelas correntes fenomenológicas e existencialistas que se limitam a uma mera descrição do acontecer humano. Duas passagens da obra *Imagen de Dios* são bem elucidativas de dois aspectos paralelos e consequentes no pensamento de Ruiz de la Peña: por um lado, a crítica ao reducionismo existencialista e, por outro, a reivindicação de uma base ontológica da pessoa, que torne consistente e fundada a própria existência. Referindo-se ao emergentismo, acrescenta o Autor que não basta uma declaração emergentista para renovar a questão da unidade ontológica da pessoa: «Este é o erro daqueles que recusam com arrogante suficiência uma teoria metafísica, o hilemorfismo (que seja boa ou má, é outra coisa) em nome de uma fenomenologia descritiva sem caldo ontológico»²⁶⁰. Exemplo acabado de ausência de caldo ontológico seria o pensamento de Heidegger e de Sartre sobre o sujeito, em que este aparece privado de substantividade, sacrificando-se a sua essência em benefício da existência. Porque, como precisa o Autor, a existência exige um fundamento ontológico: «Um sujeito sem essência é uma magnitude desmedulada, não fundada e, consequentemente, inconsistente e insustentável»²⁶¹. Partindo tanto de uma perspectiva exclusivamente filosófica (a questão do sujeito no existencialismo contemporâneo) como de uma perspectiva interdisciplinar (a questão da problemática homem-animal, mente-cérebro), Ruiz de la Peña chega ao mesmo ponto, a exigência metafísica. Porque o que está em causa, tanto num lado como noutro, é a redução da pessoa (ao aparecer ou ao material), ficando, assim, comprometido o seu valor único e irrepetível. O axiológico apela, necessariamente, a um fundamento metafísico/ontológico. A exigência metafísica apresenta-se, pois, como uma questão incontornável se se quer fundar o valor próprio da pessoa e o sentido da sua existência, sem cair em quaisquer reducionismos ontológicos.

A problemática da relação alma-corpo é situada, por Ruiz de la Peña, no contexto dessa exigência ontológica, imprescindível para a

²⁵⁹ Esta perspectiva não deixa de ter as suas consequências teológicas, bem sublinhadas pela teologia norte-americana: cf. D. J. HALL, *Être image de Dieu*, Paris-Montréal, 1998, 283; D. McFAGUE, *The Body of God*, 128-129.

²⁶⁰ *ID*, 148.

²⁶¹ *ID*, 168.

fundamentação axiológica da pessoa. Mais do que apresentar uma ontologia da alma ou do corpo, a preocupação primeira do nosso Autor é a de tornar evidente a irrenunciabilidade de uma ontologia da pessoa. E é nesta perspectiva que se enquadra tanto a sua valorização da condição corpórea da pessoa como a sua recuperação do conceito de alma, enquanto fundamento ontológico da pessoa e da sua irreducibilidade à pura materialidade. A base antropológica de que parte Ruiz de la Peña, para interpretar a unidade ontológica da pessoa, é indiscutivelmente tomista. Deste modo o nosso Autor alinha-se perfeitamente ao lado daqueles teólogos contemporâneos (Rahner, Metz, Schillebeeckx) que propuseram uma visão actualizada da unidade psicossomática da pessoa a partir da antropologia tomista. A indiscutível vantagem desta é a de salvaguardar a unidade concreta do ser humano sem comprometer uma dualidade metafísica, renunciando, deste modo, aos reducionismos monista e dualista. A via de meio, que o nosso Autor persegue, encontra na intuição tomista a sua explicitação mais conseguida.

Alma e corpo, porque dizem a totalidade una do homem, são conceitos complementares que mutuamente se implicam; são dois modos próprios de dizer a totalidade da pessoa, ainda que marcados pela acentuação de pontos de vista diversos mas não opostos²⁶². Embora nos apresente a reciprocidade e a complementaridade dos dois princípios ontológicos, sublinhando uma permanente preocupação unitária, Ruiz de la Peña opta, decididamente, por colocar na alma o fundamento da peculiaridade ontológica da pessoa²⁶³. O próprio ser corpo do homem, na sua irreducibilidade ao material, exige uma peculiaridade ontológica própria, que é a alma. Todavia evita apresentar uma explicitação cabal da relação alma-corpo; afirma mesmo que não se pode «definir a natureza essencial» da alma²⁶⁴. Várias são as definições de alma que o Autor nos apresenta, quase todas sumárias. Numa linha de mínimos, «por alma há que entender, ao menos, o co-princípio espiritual do ser humano»²⁶⁵. E numa concepção axiológica-teologal entende por alma «o princípio irreducível aos momentos físico-químicos-biológicos da reali-

²⁶² Cf. NA, 224.

²⁶³ Tese igualmente partilhada por S. CASTELLOTE, «Actualidad del problema alma-cuerpo», 425; idêntica posição de R. SCHULTE, «Cuerpo y alma», in R. SCHULTE - J. L. RUIZ DE LA PEÑA - G. GRESHAKE, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid, 1985, 45.

²⁶⁴ «“Psyché”...» 199.

²⁶⁵ ID, 140.

dade humana, que avalia e tutela o valor do homem e a sua identidade com o tu de Deus»²⁶⁶. Por fim, refira-se uma clara leitura ontológica de alma: «o princípio configurador dos materiais que têm lugar no ser humano»²⁶⁷. Apesar de nos apresentar a alma como um co-princípio ontológico, juntamente com o corpo, Ruiz de la Peña não deixa, contudo, de acrescentar e de precisar a própria função da alma, a de configurar os materiais físico-químicos, pessoalizando-os no todo da peculiaridade própria do humano. Neste caso, a solução de Ruiz de la Peña continua a ser radicalmente tomista.

Mas é, precisamente, no esforço de reabilitação do problema da alma que Ruiz de la Peña deixa em aberto e não suficientemente esclarecidas algumas questões. Na sua reflexão não é de todo perceptível um completo afastamento do esquema hilemórfico, que está na base da solução tomista e que não deixa de questionar. Fazendo eco do conceito rahneriano de «autotranscendência activa» da matéria e aproximando-se das teses emergentistas, afirma: «Alma denota o momento ôntico da autotranscendência da matéria para o novo, o distinto, o qualitativamente mais rico e mais válido, como é o ser pessoal do homem e a sua índole teologal». Mas na continuação da citação deparamo-nos com uma explícita referência ao esquema hilemórfico, à actividade enformante da alma sobre a matéria: «Alma seria, em linha de mínimos, a *configuração, a morphé* que cunha a matéria, que a vertebrava, situando-a no nível ontológico transmaterial no qual se situa o humano»²⁶⁸. Esta citação comporta um delicado problema hermenêutico, porque nela coexistem duas diferentes interpretações de alma. A formulação em paralelo dos dois níveis de linguagem revela-se-nos não facilmente harmonizável, se não mesmo contraditória. Em nossa opinião, situa-se aqui um dos aspectos problemáticos, não resolvidos pelo Autor.

Ruiz de la Peña começa a sua interpretação da unidade psicossomática aceitando o esquema hilemórfico, próprio da tradição tomista, que, progressivamente, irá questionando pelo seu carácter obsoleto. Nesta sua evolução, aproxima-se daquelas novas propostas que apresentam uma codeterminação recíproca de alma e corpo (Moltmann e Zubiri). O texto por nós anteriormente citado, que constitui o último pronunciamento do Autor sobre a problemática

²⁶⁶ «Sobre el alma...», 392

²⁶⁷ «De nuevo: sobre la dialéctica mente-cerebro», 419.

²⁶⁸ «Sobre el problema mente-cerebro», 41.

alma-corpo, revela, antes, uma situação de compromisso. A partir do mesmo não podemos dizer que Ruiz de la Peña tenha abandonado de todo o esquema hilemórfico nem que tenha adoptado claramente a codeterminação recíproca dos dois princípios ontológicos. Estamos perante uma óbvia hesitação, não decididamente esclarecida. Poderíamos dizer que se trataria, possivelmente, de uma etapa na evolução do pensamento do Autor ainda não suficientemente amadurecida. Também poderíamos afirmar que o esclarecimento da relação alma-corpo não o teria preocupado demasiado, tendo, por isso, deixado intencionalmente em aberto a questão. Parece-nos bem mais verosímil a segunda hipótese.

Em última análise, a coexistência de duas interpretações diversas sobre o problema da relação alma-corpo ilustra bem que a teologia não exige uma ontologia acabada e completa sobre a questão, limitando-se a aceitar os mínimos antropológicos. E estes passam pela afirmação da unidade, sem cair do monismo, e da dualidade, sem cair no dualismo. O modo de compreender a dualidade (se ao jeito de uma actividade-passividade ou de uma simultânea e recíproca actividade) é aspecto que pode ficar em aberto. Além do mais, não é da competência da teologia pronunciar-se sobre tal matéria, que pertence por exclusivo à filosofia. Quando aqueles mínimos antropológicos são salvaguardados, várias interpretações são legítimas na reflexão teológica, como nos revela o próprio Ruiz de la Peña. O não pronunciamento decisivo pode ser interpretado como a preservação da necessária fronteira entre a filosofia e a teologia.

Importa ainda acrescentar que o problema da relação alma-corpo, se é irrenunciável para antropologia teológica, permanece uma realidade misteriosa, escapando a toda a tentativa de racionalidade. A teologia não tem nem pretende ter uma resposta definitiva e global sobre a constituição antropológica do homem. A fé cristã, tanto na criação como na Encarnação e na Ressurreição, leva a reflexão teológica a procurar um caminho de resposta que passa pela recusa tanto do monismo como do dualismo, apostando numa solução unitária que a própria teologia não chega a precisar²⁶⁹. Nestes termos, Ruiz de la Peña é bem o exemplo do que pode e deve ser a reflexão teológica: não se prescinde de reinterpretar e de actualizar o permanente problema alma-corpo sem se ter a pretensão

²⁶⁹ Cf. J. L. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, 172; S. CASTELLOTE, «Actualidad del problema alma-cuerpo», 425.

de elaborar uma ontologia precisa do mesmo; afirma-se como critério irrenunciável dessa reinterpretação a via de meio, de simultânea recusa do dualismo e do monismo. Assim se limitam as fronteiras próprias do pensamento teológico, sem comprometer a autonomia da filosofia, mas também sem deixar de recorrer às categorias filosóficas fazendo-as, embora, passar pelo crivo da concepção antropológica cristã.

6.2. *A dialéctica natureza psicossomática-pessoa*

Sobressai na reflexão de Ruiz de la Peña a ideia de que a estrutura psicossomática é a condição prévia de toda a relação. Esta aparece mais como o desenvolvimento e uma actualização da capacidade que é dada pela «configuração ôntica» psicossomática. Em *El hombre y su muerte*, depois de referir que o homem enquanto pessoa está marcado por uma tríplice relação (com Deus, com o mundo e com os outros), especifica o nosso Autor: «Esta tríplice relação dialógica flui da unidade subsistente espírito-matéria e completa-a, actuando progressivamente as suas possibilidades pessoais»²⁷⁰. A relação brota da unidade ontológica, pessoalizando-a. Na pessoa, a natureza não se realiza independentemente da relação. Sendo, embora, a natureza condição de relação, é pela relação que a mesma se pessoaliza e se integra no ser pessoal. Apesar da diferença e da tensão entre natureza e pessoa, expressas na citação, o que queremos sublinhar de momento é, precisamente, o aspecto da pessoalização da natureza pela relação. A existência histórica da pessoa, marcada pela temporalidade, consistirá no desenvolvimento do seu ser-pessoal, realizando-se cada vez mais como pessoa no tecido unificador das suas relações. Em *Imagen de Dios* repete-se e desenvolve-se a mesma ideia, ainda que com recurso a outros termos: «No caso do homem o ser psico-orgânico, corpóreo-espiritual (globalmente considerado), é a condição de possibilidade da sua subjectivação pessoal»; «nessa configuração ôntica está dada a capacidade para a relação, tanto na respectividade e intencionalidade próprias do ser espírito – com a sua abertura constitutiva ao *outro* – como na instalação mundana e na comunicabilidade expressiva do seu ser corpo»²⁷¹.

²⁷⁰ HSM, 367.

²⁷¹ ID, 165.

Pressentimos no texto citado, globalmente considerado, uma tensão entre a irrenunciável unidade relacional da pessoa, simultaneamente corpóreo-espiritual, e a especificação relacional própria do ser espírito e do ser corpo. O risco poderá estar na clara diferenciação entre um («respectividade» e «intencionalidade», «abertura constitutiva ao *outro*») e outro («instalação mundana», «comunicabilidade expressiva»). Ora esta distinção, ainda que logicamente possível, não está isenta dos seus aspectos problemáticos. Precisamente porque a pessoa se relaciona como um todo psicossomático, aliás como o Autor não deixa de reconhecer. Nem a relação espiritual com Deus é uma relação acorpórea nem a relação com os outros e com o mundo deixam de ser expressão do espírito da pessoa. A tríptica capacidade relacional actualiza a pessoa em sua inteireza de espírito e matéria. Daí que seja impossível, na realidade concreta da pessoa em sua condição corpórea, distinguir uma relação especificamente espiritual de uma relação especificamente corpórea. Toda e qualquer dimensão relacional será sempre, e intrinsecamente, corpórea e espiritual, enquanto acção de uma pessoa encarnada. Porque o corpo é o horizonte que determina a pessoa na totalidade da sua existência concreta. A condição corpórea da pessoa é, indubitavelmente, abertura ao mundo e aos outros, no preciso momento em que traz em si mesma inscrita a abertura criatural a Deus. A gramática da vida corpórea não se refere somente à vida biológica mas, antes de mais, a uma consistência de vida na qual se dá diálogo e abertura a Deus²⁷².

Não nos parece ser suficientemente esclarecedor de uma compreensão antropológica unitária colocar a relação com Deus no espiritual sem referir também o corpóreo. A relação com Deus alcança e integra a pessoa no todo do seu ser, que se pessoaliza em sua inteireza de corpo e alma nessa mesma relação. Restringir a relação com Deus ao puramente espiritual, o que não cremos ser a intenção do Autor, seria não ter em conta a totalidade psicossomática da pessoa. Aliás, na relação é impossível estabelecer a fronteira entre o espiritual e o corpóreo. É, precisamente, na relação que a pessoa se expressa e se realiza como ser corpóreo-espiritual. Com isto não queremos comprometer o fundo de verdade presente, ou seja, a relação com Deus é um processo íntimo e interior que não toma imediata visibilidade nem se objectiva na expressividade corpórea. Todavia esse *intimo intimior meo* não constitui uma dimen-

²⁷² Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 392.

são supracorpórea, mas o núcleo mais íntimo, a subjectividade irreduzível da pessoa presente em sua própria corporeidade. Tudo isto nos conduz à conclusão que a natureza psicossomática não pode ser uma estrutura ontológica diferenciada da própria relação. Será, antes, a relação a oferecer o contexto de toda a compreensão ontológica da pessoa.

Importa nunca deixar de sublinhar que, na pessoa, o espírito não se realiza à margem do corpóreo nem existem relações meramente espirituais. Mesmo a mundaneidade e a sociabilidade, especificamente corpóreas, estão marcadas por um intrínseco dinamismo espiritual. A espiritualidade não se pode opor à corporeidade. A espiritualidade existe somente na materialidade corpórea. E esta é o lugar da presença da individualidade espiritual em toda a sua densidade. Longe de ser desencarnação, a espiritualização é encarnação²⁷³. Se por ser espírito a pessoa está capacitada para a relação, tal capacitação jamais se realiza fora da sua condição corpórea. Esta não se limita à instalação mundana e à comunicabilidade; não pode deixar de estar também implicada na abertura constitutiva do homem a Deus. Enquanto ser de relação, a pessoa realiza-se, sempre e permanentemente, como ser espiritual e corpóreo, como espírito encarnado e como corpo espiritualizado. Afirmo ainda, a este propósito, Ruiz de la Peña: «A aptidão para a relação não se circunscreve, pois, ao elemento racional do homem, como supunha a escolástica; alcança também o corpo, enquanto este é o mediador de todo o encontro»²⁷⁴. Em consequência, nem a própria relação com Deus, por mais íntima que seja, deixa de ser mediada pelo corpóreo; caso contrário não poderia acontecer como relação pessoal.

Procuremos precisar um pouco mais a dialéctica natureza psicossomática-pessoa, ou seja, como Ruiz de la Peña integra os momentos estruturais alma e corpo no ser da pessoa. O primeiro dado a salientar é que a pessoa não se identifica só com a alma nem só com o corpo. Nenhuma destas dimensões diz a pessoa em sua totalidade, pois o homem é uno em corpo e alma. Mas a par deste dado, um outro se acrescenta: a alma funda ontologicamente o valor e a abertura teologal da pessoa. Por essa razão o termo alma apresenta-se como irrenunciável para qualquer antropologia, inclu-

²⁷³ X. LACROIX, *Le corps de chair*, 272. Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 390.

²⁷⁴ *ID*, 165.

sive a teológica, que queira dar razão da singularidade da pessoa. Sem nunca identificar a alma com a pessoa, o que seria cair no dualismo, Ruiz de la Peña não deixa de identificar na alma esse «momento ôntico» fundante do especificamente pessoal, a capacidade de autotranscendência. Mas tal «momento ôntico» jamais se realiza independentemente do corpo. Enquanto princípio ontológico fundante do pessoal, e do pessoal enquanto relacional, a alma encarna-se sempre no corpóreo, envolvendo no dinamismo de autotranscendência e de espiritualização toda a matéria orgânica e biológica. Na pessoa todo o seu ser, corpo e alma, entra em relação. É na relação que a pessoa se pessoaliza, integrando, progressivamente, toda a sua realidade psicossomática na abertura e na doação intersubjectivas. Pessoalizar-se é realizar a sua vocação ontológica de ser-relação na totalidade e na unidade do seu ser.

Sobre a questão da dialéctica natureza-pessoa em Ruiz de la Peña podemos destacar três aspectos. O primeiro: O Autor apresenta-nos uma leitura em que o ontológico determina o relacional, na medida em que a relação flui da unidade psicossomática subsistente. O segundo: O relacional integra a natureza no pessoal, na medida em que a relação completa a natureza, actuando nelas as capacidades pessoais. O terceiro: Um permanente desajuste entre a pessoa e a sua natureza, na medida em que a decisão da liberdade não consegue abarcar toda a extensão da realidade previamente dada (a natureza). Por isso a pessoalização é um processo dinâmico, inacabado. Seguindo uma reflexão marcadamente filosófica, a dialéctica natureza-pessoa não é mais superada; só a morte, enquanto dissolução da unidade psicossomática da pessoa supera, por via negativa, tal dialéctica. É neste ponto que pensamos que a reflexão filosófica só ganharia em ser completada, ou até corrigida, pela reflexão teológica. A este propósito, Ruiz de la Peña oferece-nos dois contributos decisivos: um quando reflecte sobre a realidade do pecado e outro quando se refere à salvação como divinização. O pecado, essa ferida introduzida na natureza humana, condicionará sempre a integração da pessoa. A pessoalização estará sempre comprometida por uma natureza em si própria debilitada. Nesta situação existencial de pecado, a pessoalização não pode reduzir-se a um acto da vontade e da liberdade; com esta interage a graça de Cristo, enquanto factor decisivo da pessoalização e da filiação²⁷⁵.

²⁷⁵ Cf. *DD*, 169-170.

A dimensão teologal da pessoalização da natureza é ainda clarificada quando Ruiz de la Peña refere que a integridade da pessoa é processo escatológico. A plena identificação da pessoa com a sua natureza psicossomática coincidirá com a sua divinização, a plena participação no ser próprio de Deus, que só se consumará no *éschatón*²⁷⁶.

Recuperemos, ainda, o pensamento de Ruiz de la Peña neste ponto, segundo o qual há um permanente desajuste entre a pessoa e a sua natureza psicossomática e é pela relação que a pessoa integra a sua natureza; processo de pessoalização historicamente nunca concluído e só alcançado na escatologia por dom. Este pensamento oferece-nos o contexto para aprofundar, teologicamente, a condição corpórea da pessoa. Se é verdade que a pessoa expressa o seu ser relacional no seu corpo, é igualmente verdade que o corpo é portador de uma opacidade própria. Na natureza biológica do nosso corpo está inscrito o indeterminado da existência que escapa à liberdade, bem como um inexorável destino de morte. Lugar do acontecer da pessoa como doação, o corpo é também a muralha protectora do seu individualismo, o búnquer defensivo da irredutibilidade de um eu fechado em si próprio²⁷⁷. O corpo é ainda o lugar da manifestação do desejo, com a sua poderosa força criativa mas também destruidora; simultânea manifestação da intensidade da vida como também do abismo da morte²⁷⁸. No desejo irresistível da posse inscreve-se sempre o risco da apropriação, que é a redução do corpo do outro e das coisas a meros instrumentos do próprio desejo. Aqui radica a ambiguidade do corpo: é, simultaneamente, revelação e ocultamento da pessoa, tanto o seu *ícone* como a sua máscara (*prosopon*). Por isso a pessoalização da natureza psicossomática é tarefa nunca concluída. A pessoa viverá num permanente esforço de superação da sua ambiguidade corpórea, a fim de alcançar uma maior expressividade relacional. A relação pessoaliza a natureza psicossomática²⁷⁹, mas esta escapa permanentemente a ser totalmente pessoalizada. Por isso, a pessoalização é um projecto de ser. A pessoa decide-se e realiza-se num horizonte de futuro, em perspectiva escatológica.

²⁷⁶ Cf. DD, 171-172.

²⁷⁷ Cf. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, 42-45.

²⁷⁸ Cf. O. CLÉMENT, *Occhio di fuoco*, Magnano, 1997, 31.

²⁷⁹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Personidad y personalidad de Jesucristo. Ontología de lo personal y unión hipostática», *Burgense* 41 (2000) 66.

Mas o certo é que o homem não é definido pela sua natureza psicossomática mas pela sua pessoa; é a pessoa que permite à natureza existir²⁸⁰. A liberdade e o amor constituem na pessoa um poderoso dinamismo ontológico de superação da natureza e da sua integração na relação. Ainda que, humanamente, o esforço da liberdade e do amor, por si só, não consigam pessoalizar inteiramente a natureza psicossomática. É aqui que a reflexão antropológica apela a uma fundamentação cristológica e pneumatológica. A pessoalização da natureza, como nos indica Ruiz de la Peña, é um projecto ferido por uma liberdade debilitada. E esta pessoalização, a plena identidade da pessoa consigo própria, será sempre graça de Cristo. Tal como em cristologia se afirma que a única pessoa do Filho de Deus (*prosopon/hypostasis*) integra a natureza humana (e a divina)²⁸¹ e nela se expressa (se encarna), também em termos antropológicos não deixará de ser possível afirmar que a pessoa integra a natureza e nela encarna toda a sua capacidade ontológica de relação.

E não se trata de dois processos independentes, ou aproximados por mera analogia. Teologicamente falando, a nossa mais profunda identidade pessoal é a de sermos chamados a ser filhos de Deus no Espírito de filiação do próprio Filho. Por essa mesma razão se poderá afirmar, com H. U. von Balthasar, que o homem recebe em Cristo «a sua determinação teológica»²⁸². E, conseqüentemente, não deixa de ter o seu sentido aplicar a noção teológica de pessoa ao homem só a partir de Cristo. Porque é a filiação divina, inaudita novidade da absoluta gratuidade do Pai revelada em Cristo, o que determina a nossa identidade pessoal. O dom da vida filial de Cristo, o seu Espírito de filiação, realiza em nós a nossa própria condição filial; pessoaliza-nos na relação e no dom de nós próprios.

²⁸⁰ Cf. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, 49.

²⁸¹ Cf. DS 301-302. Se, por um lado, Calcedónia estabeleceu a irredutibilidade do pessoal ao natural, deixou, por outro lado, dois aspectos por precisar: não fixou o significado preciso de *prosopon/hypostasis* nem mostrou a sua conexão explícita com a pessoa divina correspondente [cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «De la sustancia a la persona. Paradigma del encuentro de la filosofía y la teología», *Revista Española de Teología* 54 (1994) 264; Id., «Personeidad y personalidad de Jesucristo», 39]. Será a teologia ortodoxa a clarificar que a humanidade de Jesus era pessoalizada pelo Filho, a segunda pessoa de Trindade, introduzindo-a, assim, na realidade mais íntima de Deus, o que abria uma fecunda compreensão para a vida cristã como cristificação e pessoalização filial (cf. P. MCPARTLAN, «Personne», 896). Em Cristo, é o ser relacional do Filho que assume e pessoaliza a natureza humana [cf. G. GALOT, «La définition de la personne, relation et sujet», *Gregorianum* 75 (1994) 290].

²⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, Madrid, 1993, 205.

A nossa comunhão filial e fraterna, o dom do nosso próprio corpo enquanto expressão da inteireza do dom de nós próprios, há-de ser a realização do nosso ser filial, do nosso ser de pessoas cristificadas.

6.3. *A dialéctica subsistência-relação*

Além da dialéctica natureza psicossomática-pessoa, Ruiz de la Peña introduz uma outra, a dialéctica subsistência-relação. Fá-lo procurando fecundar uma concepção demasiado substancialista, abstracta e racional de pessoa, que esquecia a dimensão existencial e relacional. A sua intenção é a de encontrar uma concepção de pessoa em que a substancialidade se harmonize e se complete com a relação. Subsistência e relação, pois, longe de se excluírem, necessitam-se e completam-se mutuamente. A pessoa é, precisamente, o resultado da confluência de dois momentos²⁸³. Num plano meramente filosófico, que é aquele em que de momento se coloca o Autor, subsistência e relação aparecem como momentos complementares do ser pessoa. Mas essa complementaridade não retira o aspecto primário da subsistência. A relação aparece como uma consequência daquela, que a determina; está condicionada pela realidade ontológica prévia, que é a subsistência, o ser sujeito que dispõe de si próprio. Parece-nos que a solução introduzida pelo Autor limita-se a substituir um substancialismo desrelacionado por outro substancialismo, mas agora relacionado. Questionamo-nos se não teria sido mais promissor partir de uma ontologia da relação que especificasse o próprio ser pessoa como ser-de-relação e ser-para-a-relação. A pessoa relaciona-se porque a sua constituição ontológica é relacional. É o dialógico que especifica o ontológico²⁸⁴.

Recordemos que, numa perspectiva meramente filosófica, Ruiz de la Peña oferece-nos um conceito de pessoa como sujeito que

²⁸³ Cf. *ID*, 165-166.

²⁸⁴ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 141. O contributo de Claude Bruaire para uma ontologia do dom abre-nos algumas perspectivas a uma ontologia da relação. Definido o homem como «o ser de espírito», escreve C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, 1983, 52: «Non que l'être d'esprit soit indéterminé et privé de substantialité mais parce que *ce qu'il est*, en sa forme ontologique, est inséparablement *ce à quoi il est destiné*». A ontologia do dom acaba por abrir-se a uma ontologia da relação: «Un être n'est une personne que s'il est, en et par lui-même, relation constitutive de son être» (*Ibidem*, 162). Cf. P. GILBERT, «L'acte d'être: un don», *Gregorianum* 41 (1989) 265-286; X. TILLIETTE, «La théologie de Claude Bruaire», *Gregorianum* 74 (1993) 689; A. LÓPEZ TRIANA, «*El ser y el espíritu*. O la ontología como donación», *Revista Española de Teología* 61 (2001) 149-171.

dispõe da sua natureza para se relacionar, para se tornar disponível. Mas tal conceito não dá razão da pessoa como ser de relação; apenas o constata como determinação, *a posteriore*, da capacidade de auto-possessão do próprio sujeito. Como já assinalámos, a sua abordagem filosófica revela-se insuficiente para dar razão da pessoa como ser de relação. Neste aspecto, a sua reflexão teológica não só completa a insuficiência filosófica como vai à própria raiz da identidade relacional da pessoa. Para o nosso Autor, o homem só chega a captar verdadeiramente a sua singularidade pessoal no encontro com Deus, o seu referente primeiro. É na relação com Deus que o homem se constitui como pessoa, como ser de relação: «Só o ser pessoal por excelência pode conferir pessoalidade à sua criatura, e confere-a, de facto, quando é percebido como o tu dessa criatura». O Deus pessoal e criador é o fundamento transcendente da pessoalidade e da relação. É o fundamento da pessoalidade porque, criando o homem, Deus cria um tu, um «sujeito e *partner* de diálogo interpessoal». É o fundamento da relação, porque ao criar o homem, Deus cria um «ser corresponsável», capaz de responder ao tu divino a partir do próprio eu²⁸⁵. A relação com Deus, ou melhor, a intersubjectividade homem-Deus, entra na constituição ontológica da pessoa. Do ponto de vista da sua fundamentação teológica, ser pessoa e ser relação coincidem no mesmo acto divino de criação. Deus cria o homem como pessoa para a relação e é na relação que o homem se pessoaliza. O substrato criatural do homem não se pode separar do seu destino de ser relacional²⁸⁶; e é a sua vocação relacional que dá sentido à sua subjectividade pessoal, ao seu eu de sujeito. A pessoa é, assim, ontologicamente, um ser de relação. Porém, o que acabamos de afirmar são mais conclusões nossas do que ideias expressas por Ruiz de la Peña.

Para Ruiz de la Peña, pessoa é uma categoria teológica, pois a relação com Deus é tanto o fundamento ontológico do ser-pessoa como da sua capacidade relacional e, conseqüentemente, do seu valor absoluto. Deste modo o Autor insere-se na mais autêntica tradição eclesial, segundo a qual o homem não se compreende como ser isolado, independente, mas como alguém que só em Deus se cumpre porque d'Ele recebe a sua razão de ser. Tal consciência é afirmada pelo conceito de «imagem de Deus», correlato de pessoa.

²⁸⁵ *ID*, 177-178.

²⁸⁶ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, 141.

Mas pessoa é, sobretudo, um conceito teológico e de origem cristã, através do qual se afirma e se explicita a dinâmica relacional e de mútua doação das pessoas divinas no seio da Trindade. No seu uso trinitário, pessoa e relação significam a mesma realidade ontológica: as pessoas divinas são pessoas porque são relações e as relações expressam a pessoalidade de cada uma no dom de si própria às demais.

Porém, é precisamente a este ponto que o nosso Autor não chega, permanecendo na dialéctica subsistência-relação. Se a sua reflexão teológica tivesse sido mais fecundada por uma ontologia relacional de inspiração trinitária, mais facilmente teria atenuado a desnecessária tensão entre subsistência e relação, própria de uma leitura do conceito de pessoa acentuadamente antropológica. A sua fundamentação teológica do conceito de pessoa confina-se à teologia da criação:

Só um ser pessoal por excelência [Deus] pode conferir pessoalidade à sua criatura; O homem é criatura de Deus; como tal, depende absolutamente do criador, como o barro do oleiro ou como a imagem do imaginado. Não se trata, pois, de um ser que primeiro existe-em-si e num segundo momento começa a relacionar-se com Deus; o começo do próprio ser não se dá senão como relação com Deus²⁸⁷.

Curiosamente, nesta citação que é uma síntese das narrativas bíblicas das origens, desaparece por completo a tensão entre subsistência («ser-em-si») e relação; ambas coincidem no mesmo acontecimento da criação. Ora esta mesma intuição poderia ter sido mais desenvolvida como recurso à teologia trinitária. É certo que Ruiz de la Peña refere que a pessoalidade da pessoa se deve ao Deus pessoal, que cria o homem como um tu, uma pessoa convocada para a relação. Mas não explicita de que modo Deus é um Deus pessoal. Neste ponto a sua reflexão só teria ganho com uma abertura mais desenhada à teologia trinitária, de modo a fundar melhor a pessoa como ser de relação. Porque a pessoa humana é criada à imagem da própria Trindade, que é comunhão interpessoal de pessoas que se relacionam e se doam.

De modo nenhum se poderá concluir que Ruiz de la Peña não se abre a uma ontologia da relação. Esta mesma aparece clara-

²⁸⁷ ID, 47-48.

mente afirmada no âmbito da teologia da criação. A passagem acima citada não é o único testemunho. A sua particularidade está no seu enfoque antropológico-relacional: o ser do homem, criado por Deus, dá-se como ser de relação, desde as origens. Poder-se-á identificar como fundamento subjacente uma ontologia da relação, não especificada em modos trinitários. Sem recorrer, propriamente à expressão «ontologia da relação», o Autor utiliza outras muito próximas, «ontologia do amor», «metafísica da *agápe*», mas sempre num exclusivo contexto de teologia da criação. E, curiosamente, a referência a uma «ontologia da *agápe*» não deixa de ser inserida numa leitura trinitária da criação: «A uma *teo*-logia da paternidade de Deus (“Creio em Deus Pai... criador”) corresponde uma ontologia da *agápe*, do puro amor gratuito»²⁸⁸. Porque, como afirma em *Teología de la creación*, «a doutrina trinitária é a premissa iniludível da doutrina da criação»²⁸⁹. Tendo criado as bases para o desenvolvimento teológico do conceito de pessoa a partir de uma ontologia da relação, trinitariamente inspirada, Ruiz de la Peña limita-se, praticamente, a aplicar o conceito de «ontologia da *agápe*» à criação. Trata-se, sem dúvida, de um conceito presente, mas a necessitar de uma aplicação decididamente antropológica, tendo como base uma teologia trinitária. Porque, se a «ontologia da *agápe*» do Deus uno e trino é o fundamento do real, é-o igualmente da realidade pessoal e relacional que é o homem.

A reflexão teológica actual oferece-nos um fecundo debate sobre o mistério de Deus, enquanto comunhão interpessoal, a partir de uma ontologia da relação. Quer na teologia ortodoxa quer na teologia ocidental, tanto católica como protestante, é a revisão do conceito de pessoa que está no centro da discussão²⁹⁰. Progressivamente, vai-se impondo o primado do pessoal e do relacional sobre uma concepção demasiado substancialista de Deus, que acentuava

²⁸⁸ CGS, 35.

²⁸⁹ TC, 137.

²⁹⁰ No campo da teologia ortodoxa cf. J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, 76; O. CLÉMENT, «Je crois en l'Esprit Saint», *Contacts* 117 (1982) 38-39; N. V. HARRISON, «Uma abordagem ortodoxa ao mistério da Trindade: Questões para o século XXI», *Concilium* 289 (2001) 61. Na teologia protestante são referências imprescindíveis K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, Munique, 1935; J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983. No campo católico assumem particular relevo os contributos de K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación», in J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid, 1977², 269-294; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985.

sobretudo a unidade. A unidade substancial e distinção de pessoas em sua união também pessoal são, assim, dois aspectos inseparáveis do ser divino. Não há essência prévia às pessoas nem tão pouco um sujeito absoluto. O mistério de Deus é compreendido a partir de uma ontologia da relação (ou da comunhão). No seio da comunhão trinitária, o ser das pessoas divinas (a sua subsistência) não se distingue das próprias relações pessoais. O ser de cada uma delas identifica-se com as demais relações na perfeita comunhão do único amor²⁹¹. A subsistência, o ser de cada pessoa divina enquanto sujeito de actividade, não é algo prévio às relações nem tão pouco estas são especificadas ou determinadas por aquela. A subsistência, que caracteriza o sujeito, é uma subsistência relacional; é a subsistência do ser relacional como tal. As pessoas existem como seres relacionais que têm a sua subsistência. Assim, «na Trindade, o Pai é sujeito como ser relacional que gera o Filho; do mesmo modo o Filho é sujeito relacional gerado pelo Pai»²⁹², na comunhão do Espírito Santo. Na comunhão trinitária relação e doação significam, pois, o ser de cada uma das pessoas divinas em acolhimento e em entrega às demais.

E se uma ontologia da relação, fundada no mistério trinitário, constitui o fundamento de todo o real e, particularmente, da realidade pessoal que é o homem, tal significa que o conceito trinitário de pessoa como ser de relação não deixa de ser também válido em termos antropológicos. Apesar das necessárias diferenças a salvar guardar entre a realidade pessoal trinitária e a realidade pessoal humana, é possível haver um conceito análogo de pessoa tanto em Deus como na humanidade²⁹³. Enquanto que nas pessoas divinas há uma total coincidência entre ser e relação, o mesmo não acontece na pessoa humana. Esta será sempre portadora de uma tensão «entre o ser próprio e a relação com o outro», nunca havendo uma total identificação entre o que se é como ser-dado e o que se é como doação. Tal não significa comprometer a pessoa como ser de relação, mas reconhecer que a condição ontológica constitui mais uma

²⁹¹ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 294.371.

²⁹² G. GALOT, «La définition de la personne», 296-297.

²⁹³ Tese defendida por J. GALOT, «Lá définition de la personne», 282: «Malgré les différences dues à la transcendance divine, il doit y avoir un concept commun de personne en Dieu e dans l'humanité». Pela nossa parte, para salvar guardar precisamente a radical diferença entre Deus e o homem, preferimos falar de um «conceito análogo de pessoa». Aliás, o próprio J. Galot refere claramente a ideia de analogia no texto citado.

vocação do que uma realização efectiva. Enquanto ser de relação, a pessoa está marcada por um dinamismo ontológico relacional; e será tanto mais pessoa quanto mais a sua existência for explicitada e concretizada pela relação. Expressão da identidade ontológica originária da pessoa, a relação constitui também o seu projecto de ser. A pessoa é relação porque, originariamente, é constituída como ser relacional, como ser dado; mas é também pela relação e pela doação que a pessoa realiza a sua identidade ontológica.

7. Relação entre antropologia e cristologia

A condição corpórea da pessoa é particularmente esclarecida pela relação entre a antropologia e a cristologia. Ser corpo constitui uma dimensão própria da condição criatural do ser humano. Mas quando Deus criava o homem estava a criar as condições da futura encarnação do Filho. Desde o momento em que o Filho de Deus se torna Ele próprio corpo, a condição corpórea da pessoa passa a fazer parte do mistério do próprio Deus. E pelo mesmo facto da Encarnação consumada na Ressurreição, revela-se em plenitude o sentido filial e relacional da pessoa em sua condição corpórea. No fundo, é a cristologia que esclarece a antropologia, pois é Cristo, o novo e verdadeiro Adão, quem define em definitivo o ser humano e, consequentemente, o seu ser corpo. Tendo como contexto hermenêutico de fundo a temática da condição corpórea da pessoa, procuraremos, neste último ponto do nosso desenvolvimento, avaliar como se coloca em Ruiz de la Peña a relação entre a antropologia e a cristologia.

7.1. A centralidade da Encarnação

Também em Ruiz de la Peña, a leitura cristológica da antropologia aparece, particularmente, centrada no mistério da Encarnação. Este dado adquirido da teologia contemporânea é bem claro na reflexão teológica do nosso Autor. Sendo a encarnação, mediante a ressurreição, a forma de existência permanente do ser do Deus Filho, «a partir daí, este estatuto de encarnação não pode ser visto senão como definitório do humano»²⁹⁴. Todavia a sua hermenêu-

²⁹⁴ *ID*, 83.

tica cristológica da antropologia não se restringe ao mistério da Encarnação, mas é também alargada à globalidade do acontecimento-Cristo, particularmente à sua páscoa, que é a consumação da própria Encarnação enquanto glorificação da humanidade assumida pelo Filho de Deus.

A Encarnação é o ponto de partida para se compreender o sentido cristológico da própria criação, pois «a criatura é o que o Criador quis chegar a ser». A criação é iluminada por Cristo, revelando, assim, desde as origens um sentido cristológico, ao apresentar-se como condição da própria Encarnação. «Por isso, quando Deus criava o mundo, formava para si um corpo». E sendo o mundo «o corpo dilatado do homem», sê-lo-á também de Cristo, o homem-Deus²⁹⁵. A leitura cristológica destas afirmações é evidente, mas de modo nenhum se poderá excluir uma leitura cosmológica. Aliás as duas dimensões são complementares. Podemos afirmar que o mundo surge, desde o início, como «corpo de Deus» (perspectiva cosmológica), embora só o mistério da Encarnação o revele cabalmente (perspectiva cristológica), porque o corpo de Cristo é parcela do cosmos.

Por isso a leitura cristológica da criação é uma revelação neotestamentária, particularmente nos textos paulinos (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-20) e joaninos (cf. Jo 1,3.14). Comentando o hino aos Colossenses, escreve Ruiz de la Peña: «O mundo exibe uma impronta cristológica; foi criado por e para Cristo»²⁹⁶; «o hino quer situar a criação sob o signo da encarnação»; «o mundo alcança em Cristo não só uma unidade de origem, mas também uma unidade de destino. O plano de Deus, desde os começos da criação, é realizar esta unidade em, por e para Cristo. A criação é cristiforme e cristocêntrica, a protologia cósmica implica uma escatologia salvífica»²⁹⁷. Como se pode verificar, Ruiz de la Peña assinala com toda a clareza a orientação cristológica imprimida na criação desde as origens, sendo, pois, a protologia o início de uma escatologia salvífica:

²⁹⁵ TC, 129.

²⁹⁶ TC, 69.

²⁹⁷ TC, 73-74. Cf. ainda J. MCCARTHY, «Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20», *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 27-47; T. OTERO LÁZARO, «Mediación creadora y mediación salvadora de Cristo en la Carta a los Colosenses», *Burgense* 40 (1999) 401-421, com abundante informação bibliográfica. J. MOLTMANN, *La via di Gesù Cristo*, Bréscia, 1991, 309-350, apresenta-nos a proposta de uma cristologia cósmica.

«A criação do ser pessoal a que chamamos homem é o caminho para a encarnação, a realização suprema do humano»²⁹⁸.

Todavia seja-nos permitido afirmar que a originalidade paulina da mediação da humanidade de Cristo na criação não nos parece suficientemente valorizada. Trata-se, em nossa opinião, de um significativo aspecto a não descorar numa antropologia da condição corpórea, e que a reflexão teológica não tem sabido captar em toda a sua amplitude. Estamos perante um filão teológico obscurecido por uma teologia excessivamente preocupada em afirmar a absoluta novidade redentora de Cristo, esquecendo que a novidade da redenção não é senão a consumação, ainda que dramática e dolorosa, daquela promessa salvífica já anunciada nas origens da criação. De modo nenhum se poderá considerar a humanidade de Cristo como um elemento secundário no mistério da criação; trata-se, antes, de um elemento constitutivo do mesmo. É em sua humanidade, em sua encarnação, que Cristo se apresenta não só como a causa originante da criação, mas também como a sua causa final. Causa originante a partir da causa final, porque é à imagem do próprio Cristo, «Novo Adão», que o homem é criado por Deus para ser gerado filho.

A Encarnação não é apenas o início da vinda do Filho ao mundo em nossa humanidade. Toda a existência de Jesus, porque existência filial, é mistério de encarnação; e mais ainda a sua páscoa, na qual cumpre, abandonando-se ao Pai, a sua obediência filial. No corpo da sua humanidade encarnada habita, agora, «corporalmente toda a plenitude da divindade» (Col 2,9), a plenitude da vida filial. A humanidade gloriosa de Cristo está, pois, inscrita no mistério da criação desde as origens. «O mundo está enraizado neste futuro, criado a partir do termo que o apela»²⁹⁹. Não poderemos nós afirmar que a própria humanidade de Cristo enquanto Filho de Deus, não estará também prevista no mistério do próprio Deus? E não apenas a partir da sua ressurreição gloriosa, mas como algo que é anterior ao próprio tempo, quer da criação quer da Encarnação, e

²⁹⁸ «Visión cristiana», 311-312.

²⁹⁹ F.-X. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit*, Paris, 1997, 63. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia-cristologia-antropologia», 59-60: «Sedendo alla destra di Dio, cioè nella condizione di "postesistenza" (= dopo l'esistenza terrena), egli *preesiste* "sin dall'inizio", presso Dio e prima della sua venuta nel mondo. Si passa dall'evento escatologico di Gesù Cristo al significato protologico, e vice-versa».

se inscreve na eternidade da alteridade relacional entre o Pai e o Filho.

Devemos sublinhar que para Ruiz de la Peña a salvação não consiste apenas na libertação do pecado mas, sobretudo, na auto-comunicação da vida divina. Essa autocomunicação do próprio ser de Deus, que se chama filiação, se bem que atinja a sua plenitude na gratuidade do acontecimento-Cristo, é um dinamismo oferecido pelo Pai e presente desde o momento inaugural da criação. Como nos testemunham os textos paulinos, desde o princípio a criação encontra-se cristologicamente determinada e orientada: «N'Ele foram criadas todas as coisas»; «tudo foi criado por e para Ele. Ele é antes de tudo e tudo n'Ele subsiste» (Col 1,16-17). A cristologia começa com a protologia e esta abre-se, desde o início, a uma consumação escatológica crística.

No contexto de uma visão globalizante da salvação, que encontra em Paulo e em João o seu fundamento bíblico, escreve Ruiz de la Peña: «Deus cria para a Encarnação e a Encarnação é para a salvação. Mas a salvação é o ser de Deus dando-se-nos, a comunicação da vida divina. Logo Deus cria para comunicar o seu ser às criaturas»³⁰⁰. Embora o Autor não o diga claramente no texto citado, poder-se-ia afirmar que a salvação começa com a criação. A clara formulação da tese aparecerá em *El don de Dios*, obra particularmente dedicada à soteriologia: «A encarnação tem lugar, portanto, não só para recuperar ou sanar uma situação perdida ou deteriorada, mas principalmente para cumprir o obscuramente prometido na teologia veterotestamentária das origens»³⁰¹. A soteriologia não se reduz ao acto redentor de Cristo, não se limita à restauração do homem desfigurado pelo pecado. A Encarnação não é só uma consequência da falta de Adão. É, também, a consumação de uma história de salvação desde sempre cristologicamente determinada, tanto na vontade do Pai como no modo concreto da sua realização no tempo. «O destino cristológico estava incrustado na criação desde o seu começo; agora cumpre-se como emergência das pulsões impressas no interior do real pela páscoa do Senhor»³⁰². A gratuidade da Encarnação não anula o elemento de continuidade, pois é em Cristo que se consuma a oferta da comunhão filial, à qual o homem está, desde sempre, destinado. Ruiz de la Peña comunga

³⁰⁰ TC, 149.

³⁰¹ DD, 162.

³⁰² US, 189

também da convicção da antecedência da graça em relação ao pecado nessa concepção de uma única história da salvação, que se inaugura no acto criador de Deus: «Há, pois, uma única economia de salvação, não duas (antelapsária e poslapsária), e uma única graça, aquela pela qual Deus quis desde sempre enriquecer a humanidade, recapitulando-a e divinizando-a em seu Filho»³⁰³. Ressoa na reflexão do nosso Autor a beleza e a positividade daquela intuição patrística, segundo a qual Deus ao criar o homem pensava já em divinizá-lo em Cristo, o novo Adão e o verdadeiro antepassado de toda a descendência adâmica. Esta intuição, sempre mantida na teologia ortodoxa, só muito recentemente está a ser recuperada pela teologia ocidental³⁰⁴.

7.2. A dimensão pneumatológica

Na avaliação que temos vindo a fazer da relação entre antropologia e cristologia proposta por Ruiz de la Peña, a dimensão pneumatológica tem estado praticamente ausente. A fundamentação cristológica da antropologia não aparece muito fecundada pela pneumatologia. Apesar da centralidade cristológica da sua teologia da criação, nota-se a ausência de qualquer referência pneumatológica. E mesmo no âmbito da soteriologia não abundam as referências ao Espírito Santo. A novidade da sua reflexão está em colocar a determinação cristológica da antropologia não apenas a partir do acontecimento da encarnação de Cristo, mas em compreender todo o desígnio salvífico de Deus como a oferta ao homem da filiação divina, em que tanto a promessa como a sua realização acontecem em Cristo, na humanidade do Filho de Deus.

³⁰³ DD, 163.

³⁰⁴ Tomemos dois exemplos desse esforço da teologia ocidental contemporânea em compreender de forma unitária a economia salvífica: L. F. LADARIA, *Antropologia teológica*, 156, sublinha tanto a permanência de um elemento de continuidade como a «imprevisível» novidade de Cristo: «Bisogna mettere insieme in questo contesto due esigenze: da una parte la gratuità dell'incarnazione del Figlio, la novità che Gesù rappresenta; dall'altra però si deve tenere presente l'unità del disegno di Dio. In Cristo si manifesta il mistero nascosto nei secoli, appare in modo imprevedibile ciò che da sempre dà senso alla creazione intera e all'uomo in particolare». Partindo de uma visão mais trinitária, afirma F.-X. DURRWELL, *Le Père*, 130: «Dieu construit le monde dans le Fils sauveur du monde, l'action créatrice est contenue dans le mystère du Fils que Dieu engendre pour le salut du monde: dans le mystère du salut. (...) Dieu crée donc les hommes en tant qu'il est leur sauveur dans le Fils, il les sauve en les créant dans et vers le médiateur de leur salut».

Mas apesar do silêncio pneumatológico em termos protológicos, de modo nenhum podemos concluir que Ruiz de la Peña não introduza na sua antropologia teológica uma dimensão pneumatológica. O Espírito Santo entra na sua reflexão como consequência da páscoa de Cristo. Enquanto dom do Senhor ressuscitado, o Espírito torna presente na vida dos crentes a vida nova da filiação divina, aquela mesma que Cristo acolheu e nos ofereceu em sua humanidade. Sendo o Espírito por natureza dinamismo pascal, de igual modo também as referências pneumatológicas aparecem em Ruiz de la Peña em estreita relação com as consequências antropológicas e cósmicas da ressurreição do Senhor. Assim se poderá justificar, em certa medida, que a dimensão pneumatológica da antropologia teológica de Ruiz de la Peña se concentre em âmbito escatológico³⁰⁵. É, precisamente, aqui que a antropologia aparece claramente fundada numa cristologia pneumatológica.

Porém, nem todo o discurso escatológico está igualmente atravessado por uma cristologia pneumatológica. Precisando, diremos que esta se manifesta muito particularmente nas problemáticas da divinização e da filiação divina. O que não invalida que todo o discurso escatológico de Ruiz de la Peña não surja inteiramente condicionado e permanentemente estimulado pelo acontecimento-Cristo. A sua concepção escatológica assenta numa cristologia que tem em conta a totalidade do acontecimento-Cristo, de modo particular a ressurreição: «O *éschaton* implanta-se com a encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, desenvolve-se num arco temporal de duração indeterminada (...) e consuma-se com a *parusia*», pois Cristo é «o lugar onde todas as promessas de Deus tiveram o seu sim e o seu amém»³⁰⁶.

Como afirmámos atrás, é no âmbito das problemáticas teológicas da divinização e da filiação que a reflexão antropológica de Ruiz de la Peña se abre inteiramente a uma cristologia pneumatológica e, através desta, ao próprio mistério de Deus. É o Espírito Santo que permite a inserção do homem no mistério trinitário. Na ressurreição de Cristo o Espírito diviniza plenamente a humani-

³⁰⁵ Porém, o âmbito escatológico não é o único. A perspectiva pneumatológica da antropologia não deixa de estar também presente em *DD*, quando refere as dimensões filial (pp. 379-384) e pneumatológica (pp. 403-406) da graça. Tratam-se, todavia, de aspectos apenas enunciados e que serão desenvolvidos nas obras de escatologia.

³⁰⁶ *PC*, 118; *Ibidem*, 30-31. Cf. «Perspectiva cristiana», 142.

dade do Filho de Deus, que alcança aí a plenitude da sua filiação divina no mundo. Pela sua humanidade glorificada no Espírito, Cristo torna-se causa da nossa própria divinização. Somos, pois, divinizados na humanidade glorificada, pneumatizada, do Filho de Deus. Afirma, neste contexto, o nosso Autor: «A divinização do justo consiste na participação do ser divino do Filho em cuja humanidade gloriosa “habita toda a plenitude da divindade corporalmente” (Col 2,9)»³⁰⁷. O Verbo de Deus que se faz homem diviniza-nos pela oferta do seu ser pessoal, da sua vida filial de completa obediência e entrega ao Pai, acolhida e consumada em sua humanidade crucificada e ressuscitada.

É pela ressurreição de Cristo, acontecimento pneumático por excelência, que a humanidade do Verbo entra plenamente no mistério trinitário e, por isso, torna-se condição do nosso acesso ao mesmo. A comunhão pessoal com Cristo em sua humanidade é comunhão com o Filho de Deus em sua filiação divina e, através d'Ele, com o Pai e o Espírito Santo. E num horizonte escatológico de plenitude consumada, como é a vida eterna, escreve o nosso Autor: «E porque o Filho é o que é exclusivamente em virtude da sua relação com o Pai e com o Espírito, a relação pessoal e imediata com Ele é, simultaneamente e por si mesma, relação imediata com o Pai e com o Espírito Santo, os quais por sua vez são o que são pela relação com o Filho». Toda a relação pessoal com o Pai e com o Espírito Santo passa pela mediação da humanidade glorificada de Cristo. Citando K. Rahner, pode concluir Ruiz de la Peña: «A imediatez da visão de Deus não nega a eterna mediação de Cristo-homem»³⁰⁸.

O que o Autor quer sublinhar, na sua reflexão, é o significado eterno da humanidade glorificada de Cristo, condição da nossa inserção no mistério trinitário. Se Cristo é o caminho e a porta de acesso ao Pai, é-o em sua condição de «corpo espiritual», em sua carne ressuscitada. «A única forma de chegar a Deus é “através da transparência da carne de Cristo”»³⁰⁹. Não nos cansamos de sublinhar a importante reflexão que Ruiz de la Peña nos oferece sobre o valor irrenunciável da humanidade de Cristo, assumida pela sua ressurreição no próprio mistério trinitário. É neste ponto também

³⁰⁷ DD, 378.

³⁰⁸ OD, 1986, 245. Cf. K. RAHNER, «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», in *Escritos de teología*, III, Madrid, 1961, 570.

³⁰⁹ PC, 245.

que o seu contributo teológico sobre a condição corpórea da pessoa alcança, em toda a sua obra, uma invulgar profundidade. Pela ressurreição, o corpo de Cristo, passando da ordem do ter à do ser, torna-se plenamente lugar e expressão de comunhão filial. O próprio Ruiz de la Peña, comentando 1 Cor 15, 42-49, não deixa de afirmar a dimensão pneumática da nossa corporeidade ressuscitada, já presente no tempo da nossa existência pelo Espírito do Ressuscitado: «A existência cristã é, pois, existência pneumática, isto é, ressuscitada, enquanto partícipe da ressurreição do Senhor (1 Cor 15, 42-49). O que Paulo chama “corpo espiritual” da nossa ressurreição é a condição humana inabitada pelo poder transfigurador do Espírito, já em acção desde agora»³¹⁰.

Nesta afirmação expressa-se claramente que a cristologia pneumatológica é o fundamento da antropologia. A ressurreição, enquanto acontecimento pneumático, é-o tanto em Cristo como na existência dos cristãos. Só que em Cristo é uma realidade plenamente realizada, enquanto que na existência cristã está marcada pela tensão escatológica do «ainda não». Todavia, «desde já», a nossa existência corpórea se apresenta como existência pneumática, estando o nosso próprio corpo marcado pelo dinamismo «espiritual» da corporeidade glorificada de Cristo. E interpretando 1 Cor 15, 44 («semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual»), Ruiz de la Peña afirma inequivocamente que a dimensão pneumática da ressurreição não se opõe à materialidade corpórea:

A fórmula não pode ser entendida no sentido de uma corporeidade imaterial (...). Longe de se pensar num espírito liberto finalmente do corpo, o que trata de significar é a unidade, no *sôma pneumatikón*, do espiritual e do corporal. *Pneuma*, oposto a *psyché*, designa não um princípio ontológico rival do corpo, mas a *dýnamis* procedente do Espírito e informante de toda a realidade humana; por tanto, também da corporeidade³¹¹.

A começar por Cristo e pelo dom do seu Espírito extensivo a toda humanidade, «corpo espiritual» corresponde àquele estágio

³¹⁰ DD, 403. Ou, como afirma G. GRESHAKE, «Concreciones de la fe en la inmortalidad o en la resurrección», in R. S. SCHULTE - J. L. RUIZ DE LA PEÑA - G. GRESHAKE, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, 141: «Lo que resucita por el poder de Dios mediante una nueva creación es un *sôma pneumatikón*, es decir, no un “cuerpo espiritual” (como a veces se traduce erróneamente), sino una persona corpórea regida por el Espíritu divino vivificante».

³¹¹ OD, 1986, 191-192.

último de plenitude da nossa condição corpórea. Àquele momento eterno em que o corpo da pessoa se torna, pelo poder vivificante do Espírito, plenitude relacional, inteireza de dom, expressão consumada de uma total disponibilidade filial.

É perfeitamente evidente a veemência com que Ruiz de la Peña valoriza a humanidade e a carnalidade do Verbo de Deus, tanto em sua existência histórica como ainda mais em sua existência ressuscitada. A sua reflexão no âmbito da escatologia está marcada por uma declarada preocupação de recusar qualquer espiritualismo desencarnado e, conseqüentemente, não cessa de valorizar a permanente dimensão encarnada da salvação. Assim se compreende a manifesta positividade com que o Autor afirma o eterno valor relacional da humanidade glorificada de Cristo, bem como o rigor teológico em evitar toda a contraposição de espiritual a material. «Espiritual» recupera o seu sentido bíblico original pela sua referência ao Espírito Santo. Deste modo se verifica que a pneumatologia, longe de legitimar qualquer desmaterialização ou desencarnação, pelo contrário torna possível uma séria e rigorosa assunção da condição de encarnação na qual se cumpre a existência humana. Tanto a encarnação do Verbo de Deus como a sua ressurreição corpórea são apenas aspectos complementares da humanidade de Cristo enquanto espaço da geração do Filho de Deus no mundo e na história. E da sua humanidade glorificada recebemos nós o dom do Espírito da filiação divina, experimentado e acolhido em nossa existência corpórea. A carnalidade do Filho de Deus é, pois, o caminho do nosso encontro com o Pai. Demos, mais uma vez, a palavra a Ruiz de la Peña: «A realidade humana do Filho de Deus não é o *tertium quid* interposto entre a pessoa humana e a pessoa divina (como o corpo do homem não é o que se impõe entre ele e o outro), mas o *lugar* (o único lugar) do encontro entre o homem e Deus»³¹².

Na relação entre antropologia e cristologia apresentada por Ruiz de la Peña, a dimensão pneumatológica não fecunda, de igual modo, todos os sectores da sua antropologia teológica; concentra-se, particularmente, na escatologia e nesta nas problemáticas da divinização e da filiação divina. Manifestamos ainda a nossa convicção de que é a partir de uma cristologia pneumatológica que se pode fundar uma correcta antropologia da condição corpórea da pessoa. Criado no Verbo encarnado imagem corpórea de Deus, o homem

³¹² OD, 1986, 245.

está destinado, desde as origens, a viver em todo o seu ser psicossomático o dom da filiação divina. E a filiação divina corresponde à plenitude da «vida segundo o Espírito» do Ressuscitado. A filiação do homem, que é também a sua pessoalização em Cristo, significa a divinização da pessoa em todo o seu ser, na materialidade e na corporeidade da sua humanidade. O corpo da pessoa é desde as origens da criação realidade espiritual, pois Deus não só cria o homem como «ser vivente», insuflando «um hálito de vida» em suas narinas (Gn 2,7), como também o destina a ser divinizado no seu corpo, a ser «corpo espiritual» (1 Cor 15,44-45). Podemos mesmo afirmar que há uma determinação crística da condição corpórea da pessoa desde a criação, pois o homem é criado em todo o seu ser psicossomático à imagem do Verbo encarnado. Como já afirmava Tertuliano, «de facto, quando [Deus] amassava o barro, era em Cristo que pensava, o homem futuro»³¹³.

Conclusão

Procurámos, ao longo do presente artigo, apresentar parte significativa da nossa investigação sobre a condição corpórea da pessoa em J. L. Ruiz de la Peña. Esta temática constitui umas das problemáticas mais destacadas na reflexão teológica do Autor, a que procurou dar uma resposta actualizada. Da análise por nós efectuada, não podemos concluir que a mesma assumia igual importância nas diversas áreas da sua antropologia teológica: constitui temática amplamente desenvolvida na antropologia teológica fundamental e na escatologia, enquanto que na antropologia teológica especial assume pouca relevância. Apesar da importância dada à temática da condição corpórea da pessoa, ou da relação alma-corpo, na hora de escolhermos um conceito estruturante da antropologia teológica do nosso Autor, a escolha só poderia recair em *imago Dei*. É, de facto, a pessoa enquanto imagem de Deus, sujeito de relação com os outros e com o mundo e ontologicamente capacitada para a abertura relacional a Deus, que constitui o conceito-chave, à volta do qual se articulam e se desenvolvem as diversas temáticas antropológicas.

³¹³ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum*, VI, 3, CC II; trad. franc., *La résurrection des morts*, Paris, 1980, citado por R. BURNET - X. MORALES, «Créés à l'image de l'homme à venir», *Communio. Revue Catholique Internationale (Paris)* 26 (2001) 18.

O presente desenvolvimento concentrou-se na análise do modo como interagem em Ruiz de la Peña os dois conceitos estruturantes da identidade do ser humano: a sua natureza psicossomática e a sua pessoalidade, a natureza e a pessoa. No seu esforço de actualização da problemática da unidade psicossomática da pessoa assume particular relevo a afirmação conciliar «o homem é uno em corpo e alma» (GS 14). Esta asserção constituirá para o nosso Autor um autêntico critério hermenêutico, pois nela são balizados o limites irrenunciáveis da antropologia cristã: afirma-se, por um lado, a unidade sem sacrificar a dualidade alma-corpo, espírito-matéria, e, por outro, a dualidade sem comprometer o realismo fenoménico da pessoa em sua condição corpórea. Ruiz de la Peña, recusando tanto o reducionismo monista como dualista, opta por um «via de meio», propondo uma dualidade não dualista e uma unidade não monista. O homem é uma unidade substancial de alma e corpo, sendo este o modo de ser próprio da alma. A alma encarna-se no corpo, sendo a corporeidade a visibilização e a exteriorização da alma. A dualidade alma-corpo não é mais do que dimensões complementares da unidade original que o homem é.

Na base da leitura antropológica da unidade psicossomática do homem apresentada por Ruiz de la Peña está a concepção tomista, marcada pela interpretação de Karl Rahner. Na evolução do seu pensamento, o Autor põe em causa o esquema hilemórfico, por ser obsoleto, e acolhe com simpatia as teses de Moltmann e Zubiri, que propõem uma codeterminação alma-corpo. Mas na hora de fazermos uma avaliação, não deixamos de salientar uma certa hesitação. A partir da análise por nós realizada, não podemos afirmar que Ruiz de la Peña tenha abandonado radicalmente o esquema hilemórfico nem que tenha acolhido decididamente um esquema de reciprocidade entre a alma e o corpo. Estamos perante uma clara indeterminação do pensamento do Autor, que se pode justificar pela não necessidade que a teologia tem de fazer precisas opções ontológicas sobre a relação alma-corpo, desde que sejam salvaguardados os mínimos antropológicos.

A par da crítica frontal à actual reabilitação selectiva e idealizada do corpo, ainda que justa e oportuna, verificamos em Ruiz de la Peña um silenciamento dos aspectos positivos presentes na actual tendência de revalorização da condição corpórea. A verdadeira redescoberta do corpo não é uma operação redutora, mas de integração. Sem comprometer o valor do corpo, o acento é posto por Ruiz de la Peña na alma, conceito que reabilita. A alma, para o

nosso Autor, apresenta-se como um conceito irrenunciável para a teologia, pois através deste se diz a absoluta singularidade da pessoa, a sua abertura transcendental e teologal e a sua irreducibilidade ao puramente material. Afirmando, embora, a primazia de uma concepção relacional e teologal de alma, Ruiz de la Peña não abdica de sondar a sua exigência ontológica. O ser humano vale mais porque é mais. A alma constitui o fundamento ontológico do valor da pessoa. Não deixamos de verificar no nosso Autor uma certa tensão entre uma concepção ontológica e outra relacional de alma.

Sendo natureza psicossomática, o homem é também pessoa. Ruiz de la Peña assinala na história do conceito antropológico de pessoa uma concentração substancialista em detrimento da dimensão relacional. Por outro lado critica a tendência desontologizante da filosofia existencialista por diluir a pessoa nas suas relações. Segundo o nosso Autor, a relação exige um fundamento ontológico prévio, a subsistência. Estamos perante outro momento de tensão no pensamento do Autor: acolhe a dimensão relacional da pessoa sem questionar o predomínio ontológico da subsistência. Falta em Ruiz de la Peña a assunção, com radicalidade, de uma ontologia da relação, desenvolvida nos finais dos anos 90 a partir da reflexão trinitária. Se, de um ponto de vista meramente filosófico, o ontológico aparece como um momento prévio ao relacional, do ponto de vista de uma perspectiva teológica a pessoa aparece determinada teologalmente como ser de relação. Pois a pessoalidade transcendente divina constitui o fundamento da pessoalidade humana. Pessoa aparece, assim, como ser de relação, cuja relação com Deus constitui o fundamento ontológico da sua capacidade relacional. Pela nossa parte, não deixamos de sublinhar que a pessoa é ontologicamente um ser de relação. Cremos ser possível uma aplicação antropológica, ainda que de modo análogo, do conceito trinitário de pessoa, salvaguardando sempre a distância entre Deus e o homem. A pessoa humana é por vocação ontológica ser de relação e só na relação realiza a sua identidade, sem que haja uma plena identificação entre ser e relação.

Indicando a alma a capacidade relacional do homem para com Deus, tal não significa que a relação com Deus exclua obviamente o corpo. A pessoa relaciona-se como um todo psicossomático. Toda a relação é simultaneamente espiritual e corpórea. Não se pode restringir a relação com Deus ao meramente espiritual nem a relação com os outros e com o mundo ao puramente corpóreo. A espiritualidade existe na corporeidade. Enquanto ser de relação, a pessoa

realiza-se sempre como ser espiritual e corpóreo. Estamos convictos de que só a partir de uma cristologia pneumatológica se pode fundar uma correcta antropologia da condição corpórea da pessoa. Foi nesta perspectiva que procurámos ler em Ruiz de la Peña a relação entre antropologia e cristologia. É no âmbito das problemáticas teológicas da divinização e da filiação que a reflexão de Ruiz de la Peña se abre inteiramente a uma cristologia pneumatológica. É o Espírito do Ressuscitado, em sua condição de corpo glorificado, que permite a inserção da humanidade no mistério trinitário. Ressuscitado, o corpo entra na ordem do ser, torna-se plenamente lugar e expressão de comunhão filial. A filiação do homem, a sua pessoalização em Cristo pelo Espírito, significa a divinização da pessoa em todo o seu ser, na materialidade da sua corporeidade e da sua humanidade. A condição corpórea da pessoa tem, portanto, uma determinação crística, consumada na encarnação e ressurreição de Cristo.

Os aspectos de tensão ou não suficientemente desenvolvidos, encontrados na reflexão teológica de Ruiz de la Peña sobre a temática da condição corpórea da pessoa, revelam bem estarmos perante um pensamento em evolução, abruptamente interrompido pela morte. O Autor oferece-nos uma sólida e consistente reflexão teológica que, precisamente por não estar encerrada, apela a ulteriores desenvolvimentos, precisando aspectos deixados em aberto. Nessa linha se situou a nossa investigação de doutoramento, cujas principais conclusões acabamos de referir.

ANTÓNIO MANUEL ALVES MARTINS